This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

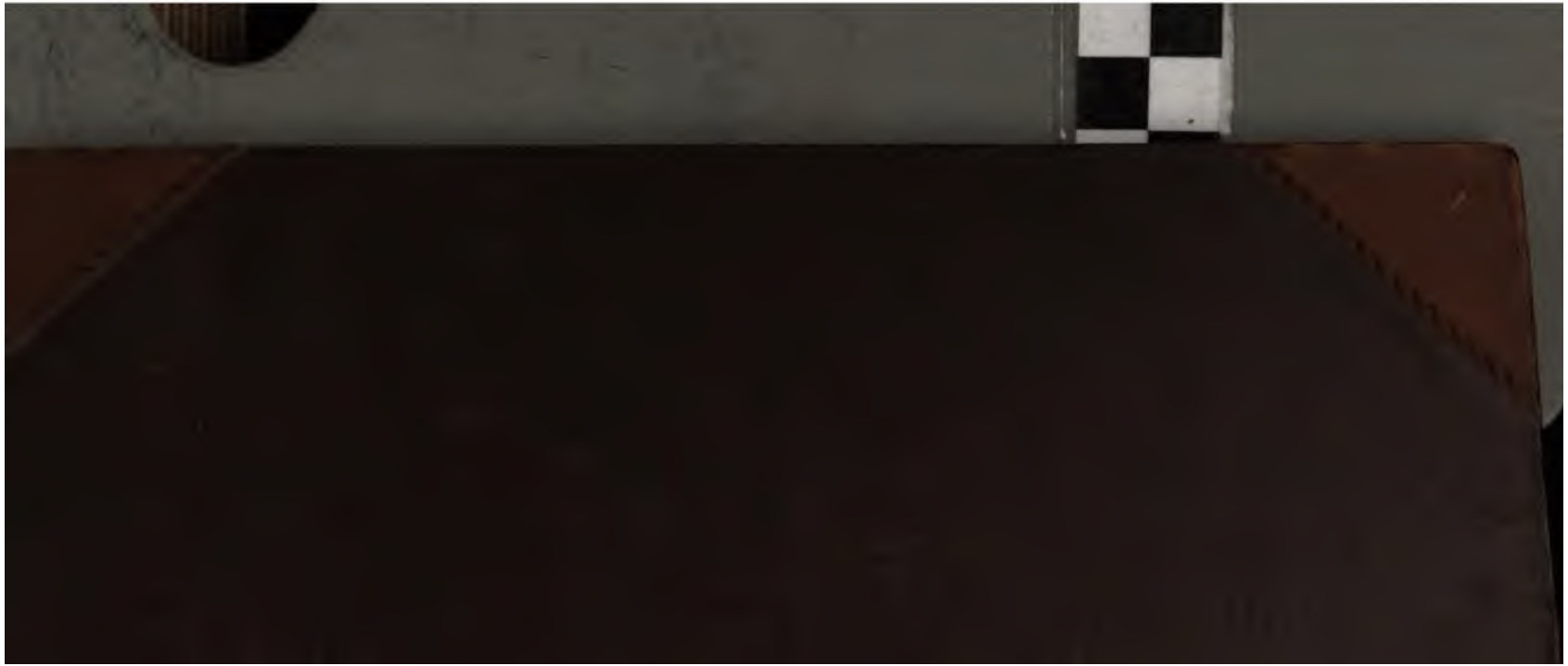
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600053777Z

41. 1339.

Die Sünde
wider den heiligen Geiſt

und die daraus gezogenen

dogmatiſchen und ethiſchen Folgerungen.

Eine

exegetiſch-dogmatiſche Abhandlung,

nebſt einem hiſtoriſchen Anhange

über

das Lebensende des Francesco Spiera,

von

Philipp Schaf.

„Wer die Sünde verſteht, verſteht die Tugend und das Chriſtenthum, ſich ſelbſt und die Welt. Ohne dieſes Verſtändniß kann man ſich Chriſti Verdienſt nicht zu eigen machen und hat keinen Antheil an dieſer zweiten höheren Schöpfung."

Novalis.

Halle,

bei Johann Friedrich Lippert.

1841.

„Ich möchte das Element, woraus des Menſchen Seele gebildet iſt und worin ſie lebt, ein Fegfeuer nennen, worin alle hölliſchen und himmliſchen Kräfte durcheinandergehen und wirken.“

Göthe.

(Briefe an Lavater v. 1774—83. Herausgegeben v. Hirzel 1833. S. 126.)

„Und ſo dürfte Buch für Buch und Vers für Vers das Buch aller Bücher darthun, daß es uns deßhalb gegeben ſei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, verſuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden.“

Göthe.

(in den Noten und Abhandlungen zum beſſeren Verſtändniß des Weſtöſtlichen Divans.)

Seinem

verehrten und geliebten Lehrer

Herrn Dr. Franz Theremin,

Königl. Preuß. Hof- und Domprediger und wirklichem Ober-Consistorialrathe,

in tiefster Hochachtung

gewidmet

vom Verfasser.

Sie haben bei verſchiedener Gelegenheit den erhabenen Ausſpruch des Chryſoſtomus: der geiſtliche Redner ſtrebe darnach, in ſeinen Predigten nur Gott zu gefallen, für das höchſte Geſetz und die alleinige Aufgabe der Beredtſamkeit erklärt und ihn zum eigentlichen Mittelpunkt Ihres homiletiſchen Syſtems gemacht. Nach meiner feſten Ueberzeugung muß dieß das Ziel auch jeder wiſſenſchaftlichen, zumal einer theologiſchen Arbeit ſein, wenngleich dieſes Streben hier nicht, wenigſtens nicht unmittelbar, wie in der Predigt, den Charakter der Erbaulichkeit an ſich tragen kann und darf, ſondern ſich als unermüdetes, redliches und beſcheidenes Forſchen nach Wahrheit und zwar nach der von Gott in Chri-

Sie haben bei verſchiedener Gelegenheit den erhabenen Ausſpruch des Chryſoſtomus: der geiſtliche Redner ſtrebe darnach, in ſeinen Predigten nur Gott zu gefallen, für das höchſte Geſetz und die alleinige Aufgabe der Beredtſamkeit erklärt und ihn zum eigentlichen Mittelpunkt Ihres homiletiſchen Syſtems gemacht. Nach meiner feſten Ueberzeugung muß dieß das Ziel auch jeder wiſſenſchaftlichen, zumal einer theologiſchen Arbeit ſein, wenngleich dieſes Streben hier nicht, wenigſtens nicht unmittelbar, wie in der Predigt, den Charakter der Erbaulichkeit an ſich tragen kann und darf, ſondern ſich als unermüdetes, redliches und beſcheidenes Forſchen nach Wahrheit und zwar nach der von Gott in Chri-

ſto geoffenbarten und in der Kirche ſich entwickelnden Wahrheit zu erweiſen hat, welcher man gerne alle ſubjectiven Lieblingsmeinungen, und hätten ſie auch noch ſo viel Schein, zum Opfer bringt. Von Gott, durch Gott und zu Gott ſind ja alle Dinge, Sein Wille iſt das Meer, wohin ſich Alles muß bewegen, auf daß Er ſei Alles in Allem. Wer in irgend einem Unternehmen der Wiſſenſchaft oder des Lebens menſchliche Ehre ſucht, wird die Erfahrung machen, daß auch ſie, wie alles Fleiſch, des Graſes Blume gleicht, die heute das Auge entzückt und morgen in den Staub der Verweſung ſinkt. Das Streben nach Gottes Ehre erhebt auch allein über menſchliches Lob und Tadel, ohne darum ganz gleichgültig dagegen zu

machen. Es bewahrt uns nämlich vor Uebermuth, welchen ſonſt das Lob, ſo wie vor Muthloſigkeit, welche der Tadel gewöhnlich mit ſich führt und lehrt uns mit Chryſoſtomus für Beides Gott preiſen.

Mir iſt das ſeltene Glück zu Theil geworden, die tiefe Wahrheit und alleinige Haltbarkeit jenes Grundſatzes nicht nur in Ihrer öffentlichen Wirkſamkeit, ſondern auch in Ihrem ganzen perſönlichen Leben und Weſen auf eine Weiſe ausgeprägt und beſtätigt zu finden, die allein ſchon zur Nachahmung reizen muß. Ich bin mir bewußt, bei dieſer Abhandlung, welche Sie von Anfang an mit Ihrer freundlichen Theilnahme zu beehren, ſo gütig waren, trotz aller Mängel doch in letzter Beziehung nach demſelben Ziele wenigſtens geſtrebt zu haben.

Dieß gibt mir auch allein den Muth, Ihnen dieſelbe als ein geringes Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit für unvergeßliche Genüſſe aus Schriften und Umgang beſcheiden darzubringen, wenngleich der Dank dafür in letzter Beziehung Gott gebührt.

Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν!

Euer Hochwürden

ergebenſter
Philipp Schaf.

Vorwort.

Die Lehre von der Sünde wider den heiligen Geiſt nimmt durch ihre theoretiſche und praktiſche Wichtigkeit, durch ihren engen Zuſammenhang mit den Grunddogmen des Chriſtenthums von der Sünde und Erlöſung die Aufmerkſamkeit eines jeden Theologen in hohem Grade in Anſpruch. Dennoch iſt dieſelbe in unſerer Zeit nicht ſo oft und ſo vielſeitig bearbeitet worden, als andere weit weniger wichtige Abſchnitte der exegetiſchen und ſyſtematiſchen Theologie, und die ſonſt in vieler Hinſicht trefflichen Abhandlungen darüber in Ullmanns Studien und Kritiken ſind keineswegs weder in exegetiſcher noch in dogmatiſcher Hinſicht erſchöpfend, ſo daß für neue Verſuche noch immer ein weites Feld offen bleibt. Hierdurch iſt die Wahl meines Themas hinlänglich gerechtfertigt. Was nun aber die Ausführung betrifft, ſo erkenne ich ſelbſt am beſten die Mängel meiner Arbeit. Manchen wird ſie ſchon wegen ihrer verhältnißmäßig großen Ausdehnung nicht zuſagen. Hiegegen jedoch bitte ich zu bedenken, daß die mannigfachen Schwierigkeiten, welche damit verbunden ſind, ſo wie die Gründlichkeit der Beweisführung auch ſolche Unterſuchungen nothwendig machten, die auf den erſten Anblick unſerer Aufgabe fern zu liegen ſcheinen. Bei der Widerlegung der Gurlittſchen Anſicht hätte ich mich nicht ſo lange aufgehalten, wenn nicht zu erwarten wäre, daß ſie durch die Beiſtimmung, womit ſie ein ſo gewichtiger Theologe wie Nitzſch beehrte, manchen imponiren wird. Ich bemühte mich ſehr, beſonders die im zweiten Theile beſprochenen Punkte in einen engeren ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen, aber die Verſchiedenartigkeit derſelben machte mir es faſt unmöglich, und doch wollte ich der Vollſtändigkeit wegen, die ich mir nun einmal zum Ziel geſetzt habe, keinen übergehen. Hinſichtlich des geſchichtlichen Anhanges über Spiera hat mir zwar Roth in ſeiner kleinen Schrift bereits vorge-

griffen. Doch glaube ich, daß jener merkwürdige Lebenslauf schon an und für sich einer neuen Auffrischung in hohem Grade werth ist. Sodann habe ich öfter und vollständiger, als Roth, den Spiera selbst reden lassen und die gelehrten Nachweisungen in der nöthigen Vollständigkeit gegeben. Ich hoffe, daß meine Abhandlung dadurch an concreter Anschaulichkeit gewonnen hat; denn wenn es auch sehr voreilig und gegen die christliche Milde im Urtheil über Andere wäre, diesen Unglücklichen mit Bestimmtheit der Geisteslästerung zu beschuldigen, so drängt sich doch bei näherer Erwägung der Umstände unwillkührlich die Ansicht auf, daß sein Abfall unstreitig viel Aehnlichkeit mit derselben hat, und daher eine vollständige Mittheilung dieser merkwürdigen Geschichte der Einsicht in unseren Gegenstand nur förderlich sein kann.

Gern hätte ich meine Abhandlung noch einer längeren Prüfung unterworfen, um ihr das dies diem docet zu Gute kommen zu lassen; allein besondere Verhältnisse nöthigten mich zur Beschleunigung des Drucks. Ohnedieß ist die späte Herausgabe eines einmal fertigen Manuscripts gewöhnlich mit mancherlei Mißlichkeiten verbunden. Ich hoffe, billige Beurtheiler werden mir wenigstens das, wenn auch an sich geringe Verdienst zugestehen, durch Sammlung des hieher gehörigen Materials und Eröffnung der Gesichtspunkte, die bei der Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist zu nehmen sind, künftigen Bearbeitern einige Zeit und Mühe erspart und im Dienste der Kirche gearbeitet zu haben.

Schließlich fühle ich mich gedrungen, meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren Neander, Hengstenberg, Tholuck und Jul. Müller theils für ihren Rath, womit sie mich unterstützt, theils für die große Bereitwilligkeit, mit der sie mir die Benützung ihrer Bibliotheken gestattet haben, meinen wärmsten Dank öffentlich auszusprechen.

Berlin, den 22. December 1840.

Philipp Schaf.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitende Bemerkungen 1

Erster Theil. (Exegetische Ermittelung)

Vorbemerkungen über die Glaubwürdigkeit und die verschiedenen Recensionen des Ausspruchs Christi Matth. 12, 31 ff. . 3

1. Entwicklung des Begriffs der Lästerung überhaupt

a) Wortbegriff 4

b) Sachbegriff 6

2. Entwicklung des Begriffs der Lästerung des heil. Geistes

a) an und für sich betrachtet 7

b) im Unterschiede von der Lästerung des Menschensohnes . 24

c) im Verhältniß zu ähnlichen Sünden, nämlich

α) zu dem Abfall, 2 Petr. 2, 10. 20 ff. . . . 29

β) zu der Todsünde, 1 Joh. 5, 16. 30

γ) zu dem Abfall, Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. . . 31

δ) zu dem Verrathe des Judas 35

d) im Verhältniß zu der Sünden vergebenden Gnade Gottes 45

e) im Verhältniß zu den Pharisäern, zu welchen der Herr Matth. 12. spricht 50

Zweiter Theil. (Prüfung der aus Matth. 12, 31 ff. gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen)

Vorbemerkungen über die Grundsätze bei der dogmatischen Behandlung 54

1. Entwicklung und Rechtfertigung des Begriffs der unverzeihlichen Sünde.

a) Es gibt überhaupt einen Gradunterschied unter den Sünden und ihrer Schuld 57

b) Die Eintheilung in peccata venialia und mortalia 59

c) Die Eintheilung in peccata remissibilia und irremissibilia 61

Seite

d) Rechtfertigung des Begriffs der unvergeblichen Sünde
α) gegen rationaliſtiſche Einwendungen . . . 61
β) gegenüber dem Pantheismus, der die Freiheit, mithin auch die Möglichkeit eines finalen Widerſtands gegen die Gnade läugnet 62

2. Die pſychologiſche Beſchaffenheit der Geiſtesläſterung oder der äußerſten Spitze des Böſen. Iſt dieſe als Haß oder als Indifferentismus zu denken? 77

3. Kann auch der Wiedergeborne dieſe Läſterung begehen, d. h. ſo fallen, daß keine Rückkehr in den Stand der Gnade mehr möglich iſt? 103

4. Folgt die Lehre von einem Mittelzuſtande zwiſchen dem Tode und dem Weltgerichte aus unſerer Stelle? . . 125

5. Folgt daraus die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen? 147

6. Paſtoraltheologiſche Winke, beſonders über das Verhalten des Seelſorgers zu denjenigen Gliedern der Gemeinde, welche die Sünde wider den heil. Geiſt begangen zu haben glauben . 166

Geſchichtlicher Anhang über das traurige Lebensende des **Francesco Spiera** 173

Einleitende Bemerkungen.

Die Stelle Matth. 12, 31—33. über die Läſterung des heil. Geiſtes gehört zu den ſchwierigſten [1]), aber zugleich auch wichtigſten des ganzen N. Ts., — das erſtere, ſchon weil von dem darin beſprochenen Gegenſtande ſonſt nirgends, wenigſtens nicht ausdrücklich und unmittelbar, die Rede iſt, das letztere wegen ihres reichen dogmatiſchen und ethiſchen Gehaltes. Nachdem ſie ſchon früher der Gegenſtand vieler Monographieen [2]) geworden war,

1) Auguſtin nennt ſie ein grande secretum und geſteht: Forte in omnibus Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur. Serm. 71. de verbis evangelii Matth. c. 4. tom. 7. p. 387 sq. der dritten Benedict. Ausg. zu Venedig. Ebenſo auch Heidegger, Corpus theolog. christ. Tiguri 1700. Part. I. p. 358. a. Flatt in der ſogleich anzuführenden Schrift S. 7. und Oettinger über unſern Gegenſtand, S. 11.

2) Juſt. Feuerborn, De peccat. in Sp. s. irremissibili, fascic. dissert. II. Giess. 1619. J. Ad. Quenſtedt, De pecc. in Sp. s. Viteb. 1662. J. Muſäus, Dissert. theol. de pecc. in Sp. s. Jen. 1668. Heinr. Heidegger, Dissert. de pecc. in Sp. s. Tig. 1675. J. Ad. Oſiander, De pecc. in Sp. s. Tubing. 1682. J. Deutſchmann, Dissert. de pecc. in fil. hom. et in Sp. s. Viteb. 1688. Pfaff, Inst. theol. dogm. 1720. Part. I. c. 7. p. 220 sq. Köppen, De pecc. in Sp. s. Gryphisw. 1733. J. L. Moshеim, De blasphemia in Sp. s. graviss. Helmst. 1739. Sigm. Jak. Baumgarten, Diss. de p. in Sp. s. Hal. 1740. Dietrich Winkler, Schriftgemäße Erörterung der wichtigen Lehre von der Sünde w. d. h. G. Hamb. 1742. J. G. Walch, Programmata X. de pecc. in Sp. s. Jen. 1751—60. Mart. Gerbert, De pecc. in Sp. s. S. Blasii 1766. J. J. Flatt, Unterſuchungen über die S. w. d. h. G. Eine Preisſchr. Tüb. 1770. M. Fr. Roos, Abh.

sind in neuester Zeit über dieselbe einige sehr interessante Abhandlungen in rascher Folge erschienen. Zuerst hat Olshausen in seinem biblischen Commentar z. d. St. eine ganz neue und gründlichere Untersuchung angeregt. Darauf folgten drei geistvolle Aufsätze in den Studien und Kritiken, von Grashof[1]), Gurlitt[2]) und Tholuck[3]). Endlich hat Nitzsch in der vierten Auflage seines Systems[4]) jener Stelle eine verhältnißmäßig sehr ausführliche und ganz vortreffliche Behandlung gewidmet.

Trotz dieser höchst schätzbaren Arbeiten ist jedoch eine neue ausführliche Betrachtung dieses geheimnißvollen und hochwichti-

üb. d. S w. d. h. G. Stuttg. 1771. Joh. Chr. Dietz, Schriftmäßige Gedanken von der S. w. d. h. G. Gießen 1771. Fr. Chr. Oettinger, Unters. der Preisfr. üb. d. S. w. d. h. G. Frankf. u. Leipz. 1771. J. Fr. Weiß, Unters. der Fr.: Was die S. w. d. h. G. sei. Stuttg. 1772. Hirt, De logomachiis circa doctrinam de p. in Sp. s. obviis, in seinen Varia scripta. Viteb. 1776. p. 51 sq. Koppe, Programma, quo sensu peccato in Sp. s. venia a Christo negata fuerit. Gott. 1781. Mich. Weber, Dubitationes adv. Koppii sententiam cet. Lips. 1782. Lehmann, Diss. de pecc. blasph. in Sp. s. Hal. 1792. Cramer, Theol. Nebenarbeiten, 1782 f. Th. 3. S. 99 f. K. L. Nitzsch, De pecc. homini cavendo, quamquam in hominem non cadente. Viteb. 1802. De Wette, Ueber die Sünde wider den h. Geist. Berl. 1819. J. Lindl, Ueber d. S. w. d. h. Geist. Lpz. 1824. Außerdem noch eine Menge älterer Schriften von Franz, Gabler, Lanz, Schubert, Zeltner, Hauber, Buchwitz, Semler (d. h. unter seinem Vorsitz), Sponsel u. s. w.; vgl. über die ältere Liter. Hirt a. a. O. p. 64. u. Döderlein, Inst. rel. chr. 1797. P. II. p. 126.

1) Ueber die Blasph. des h. Geistes, Jahrg. 1833. Heft 4. S. 935 f.

2) Bemerkungen z. d. Abhandl. des Hn. Grash. u. s. w. 1834. Heft 3. S. 599 f.

3) Ueber die S. w. d. h. G. 1836. Heft 2. S. 401 ff., wieder abgedruckt in Thol. Vermischten Schr. 1839. Th. 2. S. 461 f. Auch kann verglichen werden ein Aufsatz von Stein, Allg. Kirchenz. 1834. Nr. 133 ff.

4) §. 143. S. 272 f.

gen Ausspruchs Christi nicht überflüssig, zumal da die Differenz der Ansichten darüber neuerdings, wenigstens theilweise noch stärker ist, als je, und da mehrere sich daran anknüpfende dogmatische und ethische Lehrsätze und kirchliche Differenzen von diesen neueren Bearbeitern entweder gar nicht, oder doch nur sehr unvollständig berücksichtigt worden sind.

Da wir unsern Gegenstand nach allen Seiten hin, exegetisch, dogmatisch und ethisch betrachten wollen, so sind wir genöthigt, die Untersuchung in zwei Haupttheile zu zerlegen, deren erster das rein exegetische Resultat der Stelle ermitteln, deren zweiter die aus derselben gezogenen dogmatischen und ethischen Consequenzen vom Standpunkte der biblischen Theologie prüfen und schließlich eine pastoraltheologische Anweisung hinsichtlich der Sünde wider den h. Geist geben soll. Endlich werden wir nach geschlossener Untersuchung in einem geschichtlichen Anhange dieselbe durch ein lebendiges Beispiel aus der Erfahrung bestätigen.

Erster Theil.

Was zunächst die historische Glaubwürdigkeit des fraglichen Ausspruches Christi betrifft, so ist diese durch die Uebereinstimmung aller Synoptiker und durch seinen ganzen Inhalt, der zwar etwas Geheimnißvolles, aber durchaus nichts Mythisches an sich hat, über allen Zweifel erhaben. Unter den drei nicht wörtlich übereinstimmenden Recensionen aber verdient die bei Matthäus entschieden den Vorzug. Denn bei Lucas 12, 10. sind die Worte des Herrn in viel kürzerer Form, als bei Matth. und auch in ganz anderem, weit weniger passendem Zusammenhange [1]) mitgetheilt. Bei Marc. 3, 28 f. findet sich zwar

1) Schleiermacher in der Schrift über Luc. S. 185 f. findet den Ausspruch Christi bei Luc. besser eingefügt, was Strauß im Leben Jesu Th. I. S. 713. (der vierten Aufl.) mit Recht unerklärlich findet. Besonders an das: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια V 28. schließt sich V. 31. ganz vortrefflich an.

die Stelle in demſelben Zuſammenhange und mit einigen nicht ganz unwichtigen Abweichungen und Varianten (*βλασφημίαι* ſtatt des sing., ferner V. 30. *ὅτι ἔλεγον κτλ.* und bei *αἰωνίου κρίσεως* die Lesarten: *αἰωνίου ἁμαρτήματος*, *ἁμαρτίας* und *κολάσεως*); allein 1) fehlt dort die Angabe einer Blasphemie des Menſchenſohnes und 2) iſt die Unmöglichkeit der Vergebung jener Sünde nicht ſo klar und abſolut entſcheidend ausgeſprochen, indem, ſtatt des *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* bei Matth., *εἰς τὸν αἰῶνα* und *αἰωνίου κρίσεως* ſteht. Wir haben hierin einen Beleg für die Genauigkeit und Planmäßigkeit des Matth. und eben dadurch für ſeine Eigenthümlichkeit und Urſprünglichkeit in der Mittheilung der Reden Jeſu, während Marc. mehr das deſcriptive, maleriſche, Luc. mehr das eigentlich hiſtoriſche Element (nur nicht in dieſem einzelnen Falle) charakteriſirt. Die Recenſion des Luc. können wir daher füglich ganz außer Acht laſſen, weil ſie gar nichts Neues darbietet, den Marc. aber haben wir wenigſtens vergleichungsweiſe zu berückſichtigen. —

Wir müſſen nun vor allem den Begriff des Wortes *βλασφημία* feſtzuſtellen ſuchen[1]). Etymologiſch iſt es nicht abzuleiten von *βάλλειν τῇ φήμῃ*, infamiam in aliquem conjicere, wie z. B. Joach. Camerarius[2]) thut, ſondern von *βλάπτειν τὴν φήμην* und iſt daher ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach nicht ſehr verſchieden von *συκοφαντεῖν*, calumniari, maledicere. Aber ſchon in drei Stellen des Plato, auf welche Beza zu Matth. 9, 3. verweiſt, wird es in engerem Sinne genommen für impie loqui und im Deutſchen gebrauchen wir das Wort, obwol wir auch die Ausdrücke: Läſtermaul und Läſterzungen auf menſchliche Verläumdung anwenden, eigentlich nur von Gotteslästerung. Dieß behauptet Ols-

1) Vgl. darüber außer den Lexicis Caſaubonus ad Theophr. Char. c. 19, Schwarz Comment. Ling. gr. p. 254. und beſonders auch Suicer Thesaur. eccl. Amstel. 1682. tom. I. p. 696 sq.

2) Comment. in N. T. Cambr. 1642. p. 8.

hausen[1]) auch vom Neuteſtamentlichen Sprachgebrauche. «Jede Sünde — ſagt er — beſonders aber jede Blasphemie hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott. Eine Blasphemie kann durchaus nicht gegen einen Engel oder einen Menſchen ausgeſprochen werden.» Das iſt aber entſchieden unrichtig. Wenn eine Läſterung Gottes gemeint iſt, ſo wird es immer durch einen Zuſatz bezeichnet, was allein ſchon für die weitere Bedeutung ſpricht, denn bei ausſchließlicher Beziehung auf Gott wäre ja ein ſolcher Zuſatz überflüſſig. So iſt in unſerer Stelle und Parall. πνεῦμα ἅγιον als Object angegeben, 1 Petr. 4, 14. πνεῦμα τοῦ θεοῦ; Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Apoc. 13, 6. 16, 9. τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ; A. G. 6, 11. Apoc. 16. 11. 21. ὁ θεός. In andern Stellen geht jene Beziehung aus dem Zuſammenhange hervor, wie Matth. 9, 3. (vgl. Marc. 2, 7. Luc. 5, 21.) 26, 65. (vgl. Marc. 14, 64.) Joh. 10, 33. 36. Apoc. 13, 1. 5. u. 17, 3. vgl. mit 13, 6. Ganz unläugbar ſind in andern Stellen andere Objecte, als Gott, theils ausdrücklich angegeben, theils aus dem Zuſammenhange zu erſchließen, und zwar 1) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Tit. 2, 5. 2) ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας 2 Petr. 2, 2. 3) ἄγγελοι 2 Petr. 2, 11. Jud. 9. 4) δόξαι (wahrſcheinlich die weltlichen Obrigkeiten 2 Petr. 2, 10. 12. Jud. 8. 5) Ἰησοῦς, ſofern er für einen Menſchen gehalten wird. Matth. 27, 39. (vgl. Marc. 15, 29. Luc. 23, 39.) 1 Tim. 1, 13., wo das Object nach Analogie von A. G. 26, 11. vgl. 9. Chriſtus und die Chriſten ſind. 6) Menſchen: A. G. 26, 11. 1 Petr. 4, 4. Apoc. 2, 9. die Chriſten; A. G. 6, 11. Moſes; Röm. 3, 8. 1 Kor. 4, 13. 10, 30. Paulus oder die Apoſtel überhaupt. Epheſ. 4, 31 verſteht Grotius zwar die Läſterung Gottes darunter, aber nach dem Zuſammenhange, in welchem zunächſt von Sünden gegen die Menſchen die Rede iſt, bezieht man es auch hier viel richtiger auf Menſchen. S. Harleß z. d. St.[2]). Auch in der Parallelſtelle Kol. 3, 8. iſt es nicht mit Hedinger auf Gott, ſondern mit

1) A. a. O. Th. I. S. 399 ff. der dritten Aufl.

2) S. 446. ſeines Comment.

Wilh. Böhmer[1]) auf Menſchen zu beziehen. Ebenſo 1 Tim. 6, 4. 2 Tim. 3, 2. Tit. 3, 2. und Matth. 15, 19. ſind ohne Zweifel Menſchen ohne genauere Beſtimmung gemeint. 7) *καλὸν ὄνομα* Jac. 2, 7. 8) *τὸ ἀγαθόν* Röm. 14, 16. — Auch nach der jüdiſchen Geſetzesauslegung war nicht nur die Verſpottung und Verachtung des göttlichen Namens, ſondern auch der Obrigkeit und jedes menſchlichen Trägers und Vermittlers göttlicher Auctorität eine Blasphemie, und dergleichen iſt in dem plur. *βλασφημίαι* Marc. 3, 28. wol auch mit begriffen[2]). Allerdings aber darf man das Wort auch wieder nicht zu weit faſſen, wie Joach. Camerarius z. u. St. thut, nach welchem es quodvis obscoenum et impium dictum bezeichnet. Vielmehr zeigen die oben angeführten Stellen zur Genüge, daß es im N. T. faſt immer auf etwas Göttliches, jedenfalls auf etwas Gutes bezogen wird. — Dem Sinne nach iſt die Blasphemie auch im Deutſchen der Ausdruck des geſteigertſten perſönlichen Haſſes eines Gegenſtandes, dem man aber Bedeutung zuſchreibt, denn ſonſt hält man es nicht für der Mühe werth, ihn zu läſtern. In unſerer Stelle ſoll jedenfalls damit, wie Bengel ſagt, peccati species atrocissima bezeichnet werden, was durch das *οὐκ ἀφεθήσεται*, das von ihr allein ausgeſagt iſt, beſtätigt wird.

Was iſt nun aber die *βλασφημία τοῦ πνεύματος*? [Sprachlich verſteht es ſich von ſelbſt, daß *τοῦ πνεύματος* ſo viel iſt als *κατὰ τοῦ πν.*, wie V. 32., wo noch das *ἁγίου* hinzugeſetzt iſt, oder ſo viel als *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, wie Marc. 3, 29. hat[3]). Hinſichtlich des Sinnes aber kommen hiebei folgende Fragen in Betracht, die wir der Ordnung und Ueberſichtlichkeit wegen abgeſondert behandeln wollen:

1) S 293. ſeiner theol. Ausl. dieſes Br.

2) S. Nitzſch, Syſt. 4te Aufl. S. 273.

3) Vgl. über dieſen genit. obj. Dan. Feſſelius in ſeinen advers. sacr. lib. I. c. 6. p. 44. §. 8. (Wittenb. 1677.), wo ſich eine Menge Parallelen angeführt findet, u. Winer Gr. §. 30. im Anfang S. 171. der vierten Aufl.

1) Was iſt die βλ. τ. πν. zunächſt für ſich betrachtet?

2) Was iſt ſie im Unterſchiede von der βλασφημία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου?

3) In welchem Verhältniß ſteht ſie zu ähnlichen Sünden, die 2 Petr. 2, 10. 20 ff. 1 Joh. 5, 16. und Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. namhaft gemacht ſind und zu dem Verrathe des Judas?

4) Zu der Sünden vergebenden Gnade Gottes?

5) Zu den Phariſäern, mit welchen der Herr gerade ſpricht, d. h. haben ſie dieſe Sünde bereits begangen, oder nicht?

1. Was iſt die Läſterung des h. Geiſtes zunächſt abgeſehen von allen Parallelen, unſere Stelle und dieſe Sünde bloß für ſich betrachtet?

Wir ſehen zuerſt auf den Zuſammenhang, weil dieſer allein uns einen ſicheren Ausgangspunkt geben kann[1]). Mögen die Phariſäer den Geiſt geläſtert haben, oder nicht, was wir erſt ſpäter entſcheiden werden, jedenfalls mußten ſie zu dieſem Ausſpruch Jeſu Veranlaſſung gegeben haben, und dieß ſagt auch ausdrücklich der Zuſatz Marc. 3, 30. Jeſus hatte einen blinden und ſtummen Beſeſſenen geheilt V. 22. Das Volk erſtaunte darüber und erkannte in Jeſu den Davidsſohn, den Meſſias V. 23. Die Phariſäer aber, des Volkes Lehrer und Leiter, ſuchten es ſogleich von dieſem beſſeren Wege abzuziehen und beſchuldigten Jeſum, er verrichte ſeine Wunder mit ſataniſchen Kräften. Jeſus widerlegt zunächſt dieſe Behauptung als eine ſich ſelbſt widerſprechende: denn wenn ein Teufel, ſagt er, den andern austreibt, ſo ſind ſie dadurch mit ſich ſelbſt uneins und zerſtören alſo ihr eigenes Reich. Aber ſchon das Beiſpiel eurer Söhne[2]) muß euch eines Beſſern belehren. V. 25—28. Vielmehr iſt eine Austreibung des Teufels der deut-

1) Sehr gut hat ihn Neander angegeben, Leben Jeſu S. 488. der dritten Aufl.

2) Seien dieß nun jüdiſche Exorciſten, oder die Apoſtel als Landsleute und Volksgenoſſen der Phariſäer, wie ſchon Chryſoſtomus erklärt.

lichſte Beweis von dem Gekommenſein des Reiches Gottes und es iſt nur bewußte Verſtockung und Bosheit, die euch zu dieſer ſchwarzen Beſchuldigung treibt. Nun aber nimmt die Rede V. 31. oder eigentlich ſchon V. 30. eine allgemeinere Wendung. Daß ihr mir, will der Herr ſagen, der ich durch Gottes Kraft handle, einen böſen Geiſt zuſchreibet, iſt freilich ſehr ſtrafbar, aber doch noch nicht unverzeihlich, weil das Göttliche in mir wegen der Knechtsgeſtalt leicht verkannt werden kann; hütet euch aber davor, den Geiſt Gottes ſelbſt in ſeiner unverhüllten Reinheit und Unmittelbarkeit, wenn keine Täuſchung mehr möglich iſt, in ſein Gegentheil zu verkehren, ihn zu verhöhnen und zu läſtern, — denn dieß wäre die unverzeihliche Sünde[1]). Offenbar will der Herr hier eine allgemeine ernſte Warnung geben, in welcher er überhaupt den Begriff einer unverzeihlichen Sünde vorausſetzt. Dieſer konnte auch den Phariſäern nicht unbekannt ſein. Denn ſchon das A. T. hat auf die Läſterung des Namens Gottes, d. h. auf ein theokratiſches, mithin hochverrätheriſches Verbrechen die Ausrottung aus der Gemeine, die Steinigung gelegt, und zwar in viel beſtimmteren und ſchärferen Ausdrücken, als auf irgend eine andere ſchwere Sünde, z. B. auf den Todtſchlag. Levit. 24, 15. 16: «Ein jeglicher, der ſeinem Gott fluchet, der trägt ſeine Schuld. Und wer den Namen Jehovas läſtert (נֹקֵב שֵׁם־יְהוָה), ſoll getödtet werden; ſteinigen ſoll ihn die ganze Gemeinde, wie der Fremdling, ſo der Eingeborne: wenn er den Namen läſtert, ſoll er getödtet werden.» Dieſe Läſterung des Namens Jehovas iſt aber eben die Läſterung des treuen Offenbarungsgottes. Denn einen Namen hat Gott nur auf dem Gebiete der Offenbarung, außerhalb deſſelben iſt er ein ἀκατονόμαστος. Nach dem urſprünglichen Verhältniſſe, das ſich in der Bibel von den Namengebungen der Geneſis bis zu dem καινὸν ὄνομα Apoc. 2, 17. findet, fallen Name und Sache, Bezeichnung und Be-

1) Es iſt klar daß hier der beſte Zuſammenhang iſt und ich begreife nicht, wie Schleiermacher ihn in der Schrift über Luc. S. 175. vermiſſen konnte.

zeichnetes zusammen. So ist also das שֵׁם die Enthüllung, die Offenbarung des Seins selbst, ja das שֵׁם־יְהוָה ist die dem Glauben geschenkte und von ihm genossene reale Offenbarungsgegenwart des treuen Verheißungsgottes. Vgl. 2 Mos. 23, 21. 5 Mos. 12, 5. 11. 1 Kön. 8, 27. 29. Der Ausspruch Christi enthält hiernach nichts absolut Neues, sondern entwickelt und vollendet zunächst bloß den schon im A. T. gelegenen Begriff der Lästerung Gottes in seiner Unmittelbarkeit als einer unverzeihlichen Sünde.

Hiemit haben wir einen festen historischen Standpunkt gewonnen, von wo aus wir die verschiedenen Erklärungen der schwierigen Stelle beurtheilen können. Hirt[1]) zählt deren sechs auf. Allein abgesehen davon, daß manche derselben bloße Modificationen einer und derselben Erklärung sind und man mit gleichem Rechte zwanzig aufzählen könnte, verwirrt dieß nur die Uebersicht. Wir ziehen es daher vor, zuerst die ganz ungenügenden Erklärungen theils als zu *eng*, theils als zu *weit* zurückzuweisen, dann unter einer dritten Klasse alle diejenigen zu begreifen, welche, um ganz richtig zu sein, nur noch einiger näheren Bestimmungen und Modificationen bedürfen, die wir am Schlusse hinzufügen werden, in ihrem ganzen Umfange aber erst im zweiten Haupttheil zu Ende führen können. Dadurch haben wir den Vortheil, auf wenigen Stufen der richtigen Ansicht immer näher zu kommen.

a) Durch die zuletzt gemachten Bemerkungen über die *allgemeine* Wendung der Rede Jesu von V. 31. an und über die A. *Testamentliche Analogie* der Geistesläſterung werden zunächst alle diejenigen Erklärungen zurückgewiesen, welche diese Sünde auf die damaligen personalen und temporellen Verhältnisse, nämlich auf die Pharisäer und auf die Ableitung der Wunder Jesu aus dämonischen Kräften beschränken. Dieß ist der Fall bei den meisten arminianischen Theologen,

1) A. a. O. p. 52 sq.

z. B. bei Limborch [1]), ſpäter faſt bei allen Rationaliſten und einigen rationaliſirenden Supernaturaliſten, J. D. Michaelis [2]), Schleusner [3]), Reinhard [4]), Wegſcheider [5]), Bretſchneider [6]) u. A. Reinhard, welcher als der tüchtigſte Repräſentant dieſer Erklärung angeſehen werden kann, gibt folgende Definition der Geiſtesläſterung: **Delictum quorundam Judaeorum, qui summa pertinacia ducti miracula Jesu, quorum evidentiam negare non poterant, a diabolo proficisci criminabantur.** Eine nothwendige Folgerung aus dieſer Anſicht iſt die Behauptung, daß dieſe Sünde gar nicht mehr vorkommen könne. Michaelis [7]), Reinhard [8]) und Bretſchneider [9]) ſagen ausdrücklich, daß dazu die Anſchauung einer ſinnlichen Thatſache, nämlich der unläugbaren Wunder Jeſu nöthig ſei, die jetzt nicht mehr vorkommen, und Limborch a. a. O. bezweifelt es wenigſtens ſehr, ob ſie auch jetzt noch begangen werden könne. Aber wenn man auch dieſe Beſchränkung auf die Phariſäer wegläßt, mithin zugibt, daß der h. Geiſt auch noch jetzt geläſtert werden könne, wie Chryſoſtomus [10]), Hieronymus, Theophylakt (z. d. St.) und ſehr viele lutheriſche Theologen des vorigen Jahrhunderts, z. B.

1) Theol. christ. lib. V. c. IV. 26.

2) Dogmatik, zweite Ausg. Tüb. 1785. S. 332.

3) Im Lexicon s. v. *βλασφημέω*.

4) Dogmatik, 4te Aufl. 1818. S. 321.

5) Institt. 7te Aufl. 1833. p. 432.

6) Handbuch der Dogm. 4te Aufl. 1838. Band II. S. 11 f.

7) S. 333.

8) S. 323. vgl. ſeine Chriſtl. Moral Band I. S. 800. (vierte Aufl. 1802).

9) S. 13. Auch Pfaff Institt. theol. 1721. p. 223., Hirt p. 61., Dietz S. 36. behaupten daſſelbe; neuſtens W. Böhmer, die Glaubenswiſſenſch. 1840. Bd. I. S. 302.

10) Homil in Matth. 42. Auch Ambroſius De poenitent. l. II. c. 3. Opp. tom. IV. p. 370 sq. (Par. 1586.).

Weiß[1]), Seiler[2]), Döderlein[3]), J. A. Cramer[4]); so ist damit doch diese Sünde selbst zu eng gefaßt. Denn was hier als ihr Wesen angegeben wird, die Läugnung und Ableitung der Wunder Jesu aus dämonischen Kräften, kann nur eine einzelne Aeußerung derselben sein. Jene Ableitung der Wunder Jesu weist nämlich auf ein inneres Verhältniß des menschlichen Herzens zu den Wirkungen des heil. Geistes überhaupt hin, und worin dieses bestehe, das ist eben die Frage. Bei Judas und Spiera, welche man gewiß mit viel größerem Rechte dieser Sünde zeihen kann, als die Pharisäer im damaligen Momente, findet sich nichts von einer solchen Verdrehung der Wunder und dennoch zeigt sich bei ihnen, wenigstens bei Judas, der Gegensatz gegen den Geist Gottes in seiner äußersten Spitze. Endlich gehört noch hierher die eigenthümliche Ansicht des ältern Nitzsch, der die Sünde w. d. h. G. am allermeisten, nämlich bloß auf den Satan beschränkt[5]). Allein bei dieser Ansicht sieht man gar nicht ein, wie Christus die Pharisäer so ernst davor warnen konnte. Diese Warnung hätte noch hinreichenden Grund, wenn die Pharisäer sie auch nicht begangen hätten, aber doch dazu fähig und auf dem Wege zu derselben gewesen wären. Indeß Nitzsch läugnet überhaupt die menschliche Möglichkeit, diese Sünde zu begehen. Wir werden darauf später wieder zurückkommen.

b) Die zweite Klasse von Erklärungen trifft der entgegengesetzte Vorwurf, daß sie zu weit und zu unbestimmt sind. Auf der untersten Stufe steht diejenige Erklärung, welche darunter die Läugnung der Persönlichkeit des h. Geistes

1) Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 24.

2) Theol. dogm. pol. Erlangen 1789. p. 253 sq.

3) Instit. theol. christ. Part. II. p. 114 sq. der Ausg. von Junge 1797.

4) Theol. Nebenarbeiten Th. 3. S. 120 f.

5) In dem oben angef. Programm: De pecc. hom. cav. cet., wieder abgedruckt in dem Buch: De discrimine revelationis imper. et didact. Prolusiones academ. Fasc. I. Viteb. 1830. p. 270 sq.

verſteht[1]). Davon iſt ja nach dem ganzen Zuſammenhange gar nicht die Rede. 2) Nach Origenes und Theognoſtus[2]) iſt jede nach der Taufe begangene ſchwere Sünde ſchon die Geiſtesläſterung. Bereits Athanaſius[3]) bemerkte dagegen, daß die Phariſäer des h. Geiſtes nicht theilhaftig waren, und die Taufe des Johannes verſchmähten, und daß nach 2 Kor. 2, 8. Gal. 4, 19. die nach der Taufe Gefallenen wieder Buße thun und mithin auch die Gnade wieder erlangen können. 3) Athanaſius[4]), Hilarius[5]) u. A. identificiren die Geiſtesläſterung mit der Läugnung der Gottheit Chriſti, vermöge welcher er Wunder (Werke des h. Geiſtes) vollbrachte. Nach dieſer Er-

1) S. Hirt, a. a. O. S. 57: u. Carpov, Theol. revel. 1737. I. p. 810. 2.

2) So gibt Athanaſius ihre Anſicht an, Opp. Bened. Ausg. Patav. 1777. tom. I. Pars II. p. 561., ep. IV. ad Serapionem, welcher Brief eine für ſeine Zeit ganz vortreffliche Abhandlung über die Geiſtesläſterung iſt. Origenes ſpricht über unſre Stelle Comment. in Evang. Jo. tom. XXVIII. Band 2. S. 344. (der Ausg. von Lommatzſch) u. Band 1. S. 109. Homil. in Matth. tom. XVII. Bd. 4. S. 170. 171., woraus man aber keine beſtimmte Erklärung entnehmen kann. In der von Bretſchneider (Dogmat. II. S. 13.) angeführten Stelle ſetzt er das communem putare sanguinem testamenti und das Dei filium denegare als gleichbedeutend, in Matth. §. 114., ſo daß er alſo auch der nächſtfolgenden Erklärung zugethan war.

3) A. a. O. p. 562 sq.

4) A. a. O. p. 568. ὁ λέγων τὸν τοιαῦτα ποιοῦντα μὴ εἶναι θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ υἱὸν, ἀλλὰ τῷ Βεελζεβοὺλ αὐτὰ ἐπιγράφων φανερῶς βλασφημεῖ. vgl. die aus ſeinen andern Schriften angeführten Stellen in Suicers Thesaur. I. p. 699. und auch Iſidor von Peluſium Epist. LIX. lib. I. Beiläufig iſt hier auch die noch unbeſtimmtere Anſicht des Irenäus anzuführen, der adv. haer. l. III. c. 11. die Marcioniten ſchon deßwegen der Geiſtesläſterung beſchuldigt, weil ſie das Evangelium verwarfen und weder dem Paulus noch dem Johannes glaubten.

5) Comment. in Matth. Hil. Opp. Ausg. von Oberthür 1785. tom. III. p. 391: Si Deus negatur in Christo... in Christo negare, quod Deus sit et consistentem in eo paterni spiritus substantiam adimere.

klärung müßte man aber jeden Rationaliſten dieſer ſchrecklichen Sünde zeihen, was offenbar ſelbſt eine unverzeihliche Läſterung wäre. Sodann bezeichnet das πνεῦμα ἅγιον nie ſchlechtweg die göttliche Natur Chriſti, wie ſchon Suicer[1]) bemerkt. Eher könnte man die Läſterung des Menſchenſohnes ſo erklären. 4) Die Scholaſtiker und ſpätere katholiſche Theologen verſtehen gewöhnlich unter der Geiſtesläſterung nach dem Vorgange Tertullians[2]) gewiſſe namhaft gemachte Hauptverbrechen, deren ſie ſechs aufzuführen pflegen, nämlich die desperatio, praesumtio, impugnatio agnitae veritatis, invidentia fraternae caritatis, impoenitentia, obstinatio[3]). Ebenſo unter den Proteſtanten Luther, welcher an einer Stelle[4]) «den geiſtlichen Hochmuth, die Beſtreitung der erkannten Wahrheit, die Halsſtarrigkeit, die Verzweiflung, die Beneidung der Brüder wegen der göttlichen Gnade, die Beharrung in der Unbuſfertigkeit bis ans Ende» darunter begreift. Dieß ging beſonders aus der Identificirung der beſprochenen Sünde mit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον hervor, 1 Joh. 5, 16., bei welcher aber eine ſolche Aufzählung ebenſo willkührlich iſt. 5) Neuerdings haben Geſenius, de Wette und Ammon unſerer Stelle wieder eine größere ethiſche Wichtigkeit geſichert, nachdem ſie die früheren Rationaliſten durch jene temporellen Beſchränkungen ihrer Tiefe ganz entleert hatten. Beſonders iſt die kleine Schrift von de Wette über unſern Gegenſtand mit großem ſittlichem Ernſte und mit einer gewiſſen zornigen Begeiſterung

1) Thesaur. I. p. 699.

2) De pudic. c. 19.

3) Petrus Lombardus Sententt. lib. II. dist. 43. Thomas Aquinas in der Secunda Secundae quaest. XIV. act. II. u. concl. in der Londoner-Ausg. von 1738. p. 31 sq. Doch ſtimmen dieſe beiden auch wieder der Auguſtiniſchen Erklärung bei.

4) Werke (Walch) Theil VII. S. 263. Vergl. jedoch ſeine Predigt über die Sünde w. d. h. G. Th. X. S. 1436 ff., wo er z. B. S. 1440. im Widerſpruch gegen die obige Erklärung von ihr ſagt, ſie wolle ſich nicht erkennen laſſen und könne auch nicht erkannt werden.

geſchrieben, die ſich aus den damaligen Verhältniſſen des Verfaſſers leicht erklären läßt. Er nennt S. 24. die rationaliſtiſche Anſicht einen verderblichen Irrthum. Geſenius[1]) nimmt die Sünde wider den heil. Geiſt für «die Abläugnung und Verhöhnung der Wirkſamkeit Gottes und ſeines Geiſtes auf Erden.» Dieß iſt aber viel zu ungenau, und durch den Zuſatz, «es ſei alſo im Grunde die epicureiſche Anſicht» wird es ganz unrichtig. Die Läſterung iſt vielmehr eine geiſtige Sünde, wie denn auch der Hochmuth, nicht die Sinnlichkeit, der Hauptfehler der Phariſäer war. Anders wäre es, wenn Chriſtus zu Sadducäern geſprochen hätte. Nach v. Ammon[2]) iſt ſchon mit der vorſätzlichen Empörung des ſtolzen Eigenwillens gegen das religiöſe Bewußtſein, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht, nach de Wette[3]) in der Widerſetzlichkeit gegen das Gute überhaupt und in der Unterdrückung der heiligen Gottesidee jene Sünde gegeben. Allein dieß trifft ebenſowenig die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit der fraglichen Sünde, als ſie der furchtbaren Drohung entſpricht, welche an ſie geknüpft iſt. Sodann iſt es ganz gegen eine unbefangene Exegeſe, den heil. Geiſt geradezu mit dem religiöſen Bewußtſein, oder mit der heiligen Gottesidee[4]) überhaupt zu identificiren. Denn jenes

1) Commentar zu Jeſaj. 22, 14. (Th. I. Abth. 2. S. 693.), welche Stelle er nebſt 5, 19. u. 9, 9. als Parallelen zu Matth. 12. anſieht. Ganz übereinſtimmend ſagt Hitzig, der Prophet Jeſaj. 1833. S. 262., es ſei „der Unglauben an Gottes Wirkſamkeit auf Erden."

2) Handbuch der Sittenlehre 1823. Th. I. S. XV ff. 125. u. 424.

3) Ueber die S. w. d. h. G. Berl. 1819. beſ. S. 27. Bibl. Dogm. dritte Aufl. S. 221: „die S. w. d. h. G. iſt die Widerſetzlichkeit u. das Mißtrauen gegen das Gute." Exeg. Handbuch z. Matth. 12, 31: „die Läſterung gegen den Geiſt iſt eben dieſe Verſtocktheit, die ſich als Mißbrauch gegen das Gute in Chriſto und als Mißdeutung deſſelben äußert." Ungefähr ebenſo auch Baumgarten Cruſius, Lehrbuch der chriſtl. Sittenlehre 1826. S. 218. u. ſchon Paulus, Comment. über d. drei erſten Evv. Th. II. S. 104.

4) Vgl. Ammon S. XVIII., wo er das πνεῦμα ἅγιον ganz im ſtoiſchen Sinne (Seneca epist. 41.) vom religiöſen Sinne verſteht, den

religiöse Bewußtsein und diese Gottesidee erhält durch die sich in dieselben herablassende Gnade Gottes in Christo eine eigenthümliche Steigerung und Läuterung, ja eine ganz neue Bestimmtheit. Hier könnte jedenfalls nur die letztere gemeint sein, was aber auch näher angegeben werden müßte. Zweitens ist auch das so gesteigerte und geläuterte Bewußtsein selbst nach der Schriftlehre noch nicht der heil. Geist, sondern das πνεῦμα ist, zumal wenn der Artikel dabei steht, die demselben entsprechende und es hervorrufende göttliche Potenz, also eine objective Realität, der objectiv wirkliche heilige Gottesgeist, nicht etwa bloß die Kraft Gottes, durch die Jesus seine Wunder verrichtete [1]). Auf die Frage, ob das πνεῦμα in unserem Falle im ontologischen oder ökonomischen Sinne, d. h. ob als dritte Person oder als dritte Offenbarungsstufe der Gottheit zu verstehen sei, werden wir später wieder zurückkommen. Die letzte Ansicht empfiehlt sich von vorne herein viel mehr. Die Erlösungsgnade Gottes hat verschiedene Grade ihrer Herablassung und vollendet sich mit der förmlichen Einwohnung des göttlichen πνεῦμα, welches in unserer Stelle nur heißen kann die unmittelbare vollendete Offenbarung des heiligen, vollkommenen Gottes, wie sie sich theils subjectiv in der Erleuchtung der Erkenntniß, in der Heiligung des Willens und in der Mittheilung des Bewußtseins der Gotteskindschaft, theils objectiv in der Herbeiführung und Entwicklung des Reiches Gottes kund thut (V. 28.). Darnach gibt es nun verschiedene Grade der Strafbarkeit der Sünde, und offenbar ist diejenige die strafbarste, ja unverzeihlich, welche die Gnade in ihrer deutlichsten und unmittelbarsten Entfal-

der Geist Gottes in den Gemüthern erzeugt. Freilich noch schlechter faßt Reiche zu Röm. 8, 16. Th. II. S. 130 f. seines Comment. das πνεῦμα als die „christliche Gemüthsverfassung."

1) Wie z. B. Reinhard Dogm. S. 320 erklärt. Vergl. über die richtige Bedeutung des πνεῦμα besonders Harleß, Comment. z. Ephes. Brief. S. 267 f. Eine vortreffliche genetische Entwicklung dieses Begriffs gibt auch J. T. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. Erste Abth. Stuttg. 1840. S. 95 f.

tung, das rein göttliche Princip ſelbſt, welches bereits den Geiſt erleuchtet und das Herz erwärmt hat, nicht nur betrübt und verſcheucht, ſondern ſogar läſtert [1]).

c) Von einem viel tieferen Bewußtſein der Sünde ſowol als des h. Geiſtes ausgehend und darum im Weſentlichen richtig haben die älteren Theologen unſerer evangeliſchen Kirche nach dem Vorgange Auguſtins die Stelle erklärt. Indem ſie beide bisher bezeichneten Auswege vermeiden, wird es ihnen möglich, in der Geiſtesläſterung ein großes Geheimniß, eine tiefe ethiſche Idee zu finden, welche für das praktiſche Leben von der größten Wichtigkeit iſt. Auguſtin [2]) hat den Gegenſtand mehrfach behandelt. Er erklärt ſich beſonders gegen die Meinung, daß eine ſchwere Sünde nach der Taufe ſchon die Läſterung des h. Geiſtes ſei, und überhaupt gegen eine zu weite Faſſung, weil in dieſem Falle kein Menſch ſelig werden könnte, da im weiteren Sinne Heiden, Juden und Häretiker aller Art, ja ſelbſt die Chriſten gegen den h. Geiſt ſündigen. Es müſſe alſo eine ganz beſondere Art von Geiſtesläſterung darunter zu verſtehen ſein. Aber dieſe könne andererſeits auch nicht etwa bloß auf die Phariſäer oder auf die Wunderläugnung bezogen werden, zumal da aus den Worten des Herrn gar nicht folge, daß die Phariſäer ſie bereits begangen haben; der Herr könne ſie ja ſehr wol bloß davor gewarnt haben, weil ſie ſich der Sünde gegen den Menſchenſohn ſchuldig gemacht. Sie ſei mithin als duritia cordis usque ad finem huius vitae, mit einem Worte als finalis impoenitentia [3]) zu

1) Vgl. Nitzſch Syſt. vierte Aufl. S. 276.

2) Dialog. c. Jud. Pagan. et Arian. c. 19. (tom. 17. p. 2294. der dritten Benedikt. Ausg. zu Bened.). De correctione Donatist. Lib. ad Bonifac. s. epist. 185. c. 11. (tom. II. p. 862 sq.). De verbis Evang. Matth. 12., serm. 71. c. 3 sq. (tom. 7. p. 386 sq.). Enchir. de fide, spe et carit. c. 83. (t. II. p. 608.). De sermone Domini in monte sec. Matth. lib. I. c. 22. (t. IV. p. 260 sq.). Expos. inch. epist. ad Rom. (t. IV. p. 1235 sq. 1245.).

3) Darauf hat ſchon Athanaſius hingedeutet, wenn er a. a. O. ſagt: *Οὐκ εἶπεν ὁ θεὸς τῷ βλασφημοῦντι καὶ μετανοήσαντι· οὐκ*

denken, und die irremissibilitas sei eben die impoenitentia selbst. Dieß ist wol das Tiefsinnigste, was darüber gesagt worden ist. Im Wesentlichen folgen der Augustinischen Ansicht Gregor d. Gr.[1]), Petrus Lombardus[2]). Sie ist auch übergegangen in die evangelische Dogmatik beider Confessionen, nur mit dem Unterschiede, wovon wir im zweiten Theile ausführlich sprechen werden, daß die lutherische Kirche behauptet, diese Sünde setze die völlige Wiedergeburt voraus, während die reformirte Kirche wegen der Identificirung der Wiedergeburt mit der Erwählung, die unmöglich aufgehoben werden kann, nur einen der Wiedergeburt analogen, ihr sehr nahe kommenden Zustand als der Geisteslästerung vorangehend statuirt. Um mit der letzteren anzufangen, so begehen nach Calvin[3]) diejenigen die Lästerung des Geistes, qui destinata malitia spiritus gratiam et virtutem oppugnant, neque id modo, sed tale sacrilegium non committitur, nisi dum habitantem in nobis Spiritum scientes exstinguere conamur; oder qui Dei virtutes sibi per Spiritum patefactas, in quibus celebrari ejus gloriam decebat, in ejus dedecus malitiose convertunt et cum Satana duce suo professi sunt gloriae Dei hostes. Theodor Beza[4]), in welchem sich die sprachlich exegetische Tüchtigkeit des Reformationszeitalters concentrirt, spricht sehr ausführlich und tiefeingehend über die Geisteslästerung. Sie ist ihm die universalis et ex

ἀφεθήσεται, ἀλλὰ τῷ βλασφημοῦντι, ἤγουν τῷ ἐν τῇ βλασφημίᾳ ἐπιμένοντι, ἐπειδήπερ οὐκ ἔχειν ἁμαρτία ἀσυγχώρητος παρὰ τῷ θεῷ ἐν τοῖς ὁσίως καὶ κατ' ἀξίαν μετανοοῦσιν. Ebenso später Oekumenius zu 1 Joh. 5, 16. Πρὸς θάνατον αὕτη ἐστὶν ἁμαρτία μόνη, ἡ μὴ πρὸς μετάνοιαν ἀφορῶσα, ἣν καὶ Ἰούδας νοήσας τῷ αἰωνίῳ ὑπήχθη θανάτῳ.

1) In Psalm. 51. B. C. D.

2) Sententt. lib. II. dist. 43. lit. A sqq.: induratae mentis in malitia pertinacia.

3) Z. u. St. Comment. ed. Thol. Vol. I. P. I. p. 295. vgl. Instit. rel. christ. lib. III. c. 3. §. 21. 22. P. I. p. 399 f. u. lib. III. c. 5. §. 7. P. I. p. 436.

4) Zu 1 Joh. 5, 16. (Opp. ed. Cambr. p. 735 sq.).

animo proficiscens apostasia a cognita Evangelii veritate. Ideo, qui ab eo (Spir. S.) hactenus illustratus est, ut Dei veritatem ignorare ne si velit quidem possit et tamen destinata malitia sciens ac prudens ipsi Deo bellum indicit, is in Spiritum s. peccare dicitur, pro quo preces concipi nullas opporteat. Er ſtellt ſodann folgende acht Merkmale dieſer Sünde auf: 1) ſie trifft bloß ſolche, welche bereits vom Geiſte erleuchtet ſind; 2) ſie bezieht ſich direct nicht auf die zweite, ſondern auf die erſte Geſetzestafel; 3) ſie iſt kein einzelner Fall, der auch bei den Wiedergebornen vorkommt, z. B. bei Moſes, Aaron, Hiob und David, ohne daß ſie darum von der Gotteskindſchaft ausgeſchloſſen ſind; ſondern 4) eine universalis apostasia; 5) ſie kann nicht von den Erwählten begangen werden, weil ſie unvergeblich, der Rathſchluß Gottes aber zur Seligkeit unveränderlich iſt; 6) nicht alle Verworfenen begehen dieſe Sünde, denn zu ihrer Verdammniß reicht ſchon die Erbſünde hin; 7) wer ſie einmal begangen hat, kann nicht wieder umkehren, denn ſonſt würde er auch Vergebung erlangen; 8) weil ſie mehr im Innern verborgen iſt, als nach außen hin ſich kund gibt, ſo haben wir uns vor nichts mehr, als vor einem unbeſonnenen Urtheil in dieſer Hinſicht zu hüten. In der erſten Zeit der Kirche, wo der Geiſt noch reichlicher in den Menſchen wohnte, ſcheint eine beſondere göttliche Offenbarung darüber Aufſchluß gegeben zu haben (Gal. 5, 12. 2 Tim. 2, 14.), jedoch ſelten, da ſelbſt dem Magier Simon nicht alle Hoffnung entriſſen wird (A. G. 8, 21. 22.). Jetzt aber iſt viel größere Ueberlegung nöthig. Vitia quidem ipsa acerrime damnanda sunt, peccatores vero pro ingenii et ipsa peccatorum circumstantia tractandi sunt. Je näher einer der äußerſten Gefahr zu ſtehen ſcheint, deſto angelegentlicher müſſen wir ihn auf den rechten Weg zu weiſen ſuchen und ihn beſonders durch Gebet dem Herrn empfehlen. — So weit Beza. Unter den ſpäteren reformirten Theologen hat beſonders Heidegger[1]) unſern Gegenſtand ausführlich und genau behandelt. Gründ-

1) Corpus theol. christ. Tigur. 1700. P. I. p. 358 spq.

liche Abhandlungen darüber finden ſich in den dogmatiſchen Schriften der älteren lutheriſchen Theologen, die in allen Hauptpunkten zuſammenſtimmen. Gerhard[1]) definirt die Sünde w. d. h. G. ſo: agnitae et in conscientia approbatae veritatis evangelicae destinato consilio facta abnegatio cum pertinaci impugnatione et voluntaria blasphemia conjuncta. Quenſtedt[2]): Peccatum in Spiritum S. est in homine adulto, regenito, satis illuminato, satis convicto ac libero veritatis divinae evidenter cognitae et in conscientia approbatae, plena voluntate, proaeretica, malitiosa, pertinax, incorrigibilis, finaliter perseverans proptereaque irremissibilis abnegatio, abnegatae impugnatio et impugnatae blasphematio. Faſt eben ſo Baier[3]), Hollaz[4]), Olearius[5]), Franz Buddeus[6]), Sigm. Jac. Baumgarten[7]), Carpov[8]), Carpzov[9]). Unter den Neueren können noch verglichen werden Joh. Fr. von Meyer[10]) und Steudel[11]). Auf die neueſten Erklärer werden wir noch oft zu ſprechen kommen.

1) Loc. theol. (ed. Cotta) t. V. p. 85. vgl. t. VIII. p. 179. n.

2) Theol. didact. polem. s. syst. theol. Viteb. 1685. P. II. p. 85.

3) Compend. theol. posit. P. II. c. 3. §. 24. p. 484. (Jen. 1712). und in einer beſondern Disputation über dieſen Gegenſtand vom Jahr 1688.

4) Exam. theol. acroam. Holm. et Lips. 1741. p. 565.: Peccatum in Spir. s. est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio.

5) Observv. sacr. ad Evang. Matth. Lips. 1713. p. 394. IV.

6) Institt. theol. dogm. Lips. 1723. p. 841.

7) Ev. Glaubenslehre 1760. Band II. S. 616.

8) Theol. revel. dogm. 1737. I. p. 810.

9) Lib. doctrinalis theol. purioris. Braunſchw. 1767. p. 298.

10) Inbegriff der chriſtl. Glaubenslehre 1832. S. 153 f.

11) Dogmat. 1834. S. 218.: „Eine ſolche Entſchiedenheit in der Abwehr jedes Eindrucks der Wahrheit von ſich, welche das augenfällig Göttliche zum Widergöttlichen zu ſtempeln und es als ſolches zu behandeln ſich nicht ſcheut."

Indem wir dieſer auguſtiniſch-proteſtantiſchen Auffaſſung im Allgemeinen und Weſentlichen beiſtimmen, haben wir jedoch Folgendes theils ergänzend, theils berichtigend hinzuzufügen. Fürs Erſte muß ſchärfer und beſtimmter, als bisher geſchehen iſt, ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen Sünde wider den h. Geiſt und Läſterung des h. Geiſtes. Darauf macht Bengel[1]) aufmerkſam und führt als Beiſpiel des pecc. in Spir. s. A. G. 7, 51. und Theſſ. 4, 8. an. Die nämlichen Stellen erwähnt Knapp[2]) und bemerkt dabei, daß der gangbare Ausdruck: «Sünde wider den h. Geiſt» gar nicht ſchriftgemäß ſei, was im wörtlichen Sinne allerdings zuzugeben iſt. Noch beſſer paßt Epheſ. 4, 30., worauf Steudel[3]) verweiſt: *καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.* Das *λυπεῖν* iſt nicht weſentlich verſchieden von dem עצב, *παροξύνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (LXX.) Jeſaj. 63, 10.[4]). Es iſt ein anthropopathiſcher Ausdruck für die Verletzung des h. Geiſtes, der in den Gläubigen wohnt. Die Blasphemia Spiritus s. iſt vom peccatum contra Sp. s. verſchieden wie die Species vom Genus[5]). Die Sünde wider den h. Geiſt kann auch von Gläubigen begangen werden und wird auch ſehr oft begangen, wie das *ἐσφραγίσθητε* in der angeführten Stelle zeigt, und von ihr iſt nirgends die Unmöglichkeit der Vergebung ausgeſagt. Höchſtens deutet Paulus auf die Möglichkeit eines Verluſtes der göttlichen Gnade hin[6]). Was bei dem Unwiedergebornen bloße Uebertretung des Geſetzes

1) Z. Matth. 12, 31. vgl. Limborch, Theol. chr. l. V. c. IV. 24. u. Oettinger üb. d. S. w. d. h. G. S. 17.

2) Glaubenslehre Th. II. S. 87. (zweite Aufl. 1836.).

3) Dogmat. S. 217.

4) Vgl. über den Gebrauch des Wortes beſonders Raphel. Annotatt. Polyb. p. 546. Herod. p. 538., Rückert u. Reiche zu Röm. 14, 15. u. Steiger zu 1 Petr. 1, 6.

5) S. C. W. Meyer u. de Wette zu Matth. 12, 31.

6) Vgl. Harleß z. d. St. S. 445.

iſt, das iſt bei dem Wiedergebornen beſtimmter die Verletzung des ſubjectiv ihm einwohnenden und unmittelbar wirkenden Gottesgeiſtes. Man kann den h. Geiſt betrüben, alſo gegen ihn ſündigen, indem man ihn momentan nicht auf ſich wirken läßt, gegen ſeine Stimme denkt und handelt, ohne daß man darum der Läſterung deſſelben ſchuldig geworden iſt. Im weiteſten Sinne iſt ſogar jede Sünde gegen den Vater oder den Sohn auch zugleich eine Sünde gegen den h. Geiſt, wie Heidegger[1]) richtig bemerkt. — Zweitens iſt es nur mittelbar, aber nicht dem nächſten exegetiſchen Sinne nach richtig, wenn die Geiſtesläſterung in dieſer dritten Reihe von Erklärungen durchweg als ſündlicher Zuſtand aufgefaßt wird. Hiegegen hat die beſchränkende rationaliſtiſche Erklärung eine gewiſſe Berechtigung.

Olshauſen wies noch in der zweiten Auflage[2]) von vorne herein jede andere Erklärung zurück und zwar aus dem für die Exegeſe ganz bedeutungsloſen Grunde, weil die Auffaſſung der fraglichen Sünde als einer einzelnen That in Gewiſſen beſchwerende Irrthümer führe, indem leicht ein Unglücklicher in einem unbewachten Moment ſeines Lebens in eine Sünde geſtürzt werden könne, die irgend einmal für die Sünde wider den h. Geiſt erklärt ſei. Hiegegen gilt: abusus non tollit usum. Man wird der Spinne nie verbieten können, aus derſelben Blume, welche der Biene den ſüßen Honig darbietet, tödtliches Gift zu ſaugen und ſo lange es Eulen gibt, werden ſie vor dem Lichte fliehen, in welches ſich der Adler entzückt emporſchwingt. Zwar hat ſich Olshauſen in der dritten Auflage, wahrſcheinlich in Folge der Gegenbemerkungen von Grashof[3]), vorſichtiger ausgedrückt. Er ſagt nämlich[4]): «die Sünde wider d. h. G. iſt ſtets zu denken als die Frucht einer vorhergehenden ſündlichen Lebensentwicklung." Deſſen un-

1) Corp. theol. P. I. p. 359. a.
2) S. 405.
3) In der angeführten Abhandlung S. 943 f.
4) S. 398.

geachtet müssen wir genauer auf die Widerlegung jener Ansicht eingehen, weil sie immer noch sehr verbreitet ist. Sie scheint sich allerdings schon deßhalb zu empfehlen, weil die Geistesläſterung, als Gesammtzustand und Richtung aufgefaßt, viel leichter begriffen werden kann. Aber schon die Worte βλασφημία und λόγον εἰπεῖν weisen auf ein einzelnes Factum und zwar auf eine Wortthat hin. Nun könnte man zwar sagen, daß Jesus hier wie Matth. 5, 22. 39. 40. der größeren Anschaulichkeit wegen von einzelnen Thaten und sinnfälligen Werken behaupte, was eigentlich nur von den ihnen entsprechenden Zuständen und Gesinnungen gelten kann. Allein das verbietet hier der Zusatz bei Marc. 3, 30., wo ausdrücklich das ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει als Veranlassung des Ausspruchs Christi angegeben ist, mag nun dieß als von Jesus gesprochen, oder ohne Zweifel richtiger mit Beza, Castalio, Grotius, Heupelius, Kuinöl, Fritzsche u. A. als ein Zusatz des Evangelisten angesehen werden. Christus befand sich ja auch in der That in einem speciellen Falle und die gottlose Rede der Pharisäer muß jedenfalls mit der eigentlichen Geistesläſterung eine Analogie haben. Unsere Ansicht wird aber ebenso auch durch das Nachfolgende bestätigt. Der Herr spricht nämlich V. 33. von einem καλὸν δένδρον und einem ihm entsprechenden καλὸς καρπός, von einem σαπρὸν δένδρον und einem ihm analogen σαπρὸς καρπός und daß man am καρπός das δένδρον erkenne; ferner V. 34. von der Unmöglichkeit, daß ἀγαθὰ λέγειν mit dem πονηρὸν εἶναι verbunden sein könne; er macht den Unterschied zwischen καρδία und στόμα, welches aus der Fülle der καρδία und ihr angemessen rede; er spricht V. 36. wieder vom ῥῆμα und behauptet V. 37., daß der Mensch ἐκ τῶν λόγων sowohl gerechtfertigt, als verdammt werde. Dieß Alles beweist zur Genüge, daß der Herr zunächst eine einzelne That und Aeußerung der Sünde im Auge hat[1]), aber auch zugleich, — und damit nähern wir

1) Auch Lücke sagt zu 1 Joh, 5, 16. S. 233. der ersten Auflage: „die Sünde wider den heil. Geist ist immer nur eine einzelne Sünde

uns wieder der andern Auffaſſung — daß eine einzelne That und Aeußerung immer einen Zuſtand vorausſetzt. Grammatiſch alſo und zunächſt iſt ein concreter Fall gemeint, aber dieſer iſt nur die Aeußerung einer ganzen Geſinnungs- und Handlungsweiſe, die Frucht geht aus einem entſprechenden Baume hervor, der Mund redet, wie das Herz beſchaffen iſt und dem, was der Menſch zu Tage legt, entſpricht ein innerer Schatz V. 35. vgl. auch Matth. 6, 23.: ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσαι. Wollte man alſo eine von dem innern Zuſtand ganz losgeriſſene und unabhängige That oder Rede unter der Geiſtesläſterung verſtehen, ſo wäre dieß eine ganz atomiſtiſche Betrachtungsweiſe der Sünde, die vielmehr auch einen innern nothwendigen Zuſammenhang, und ihre verſchiedenen Entwicklungsſtufen hat. Zwar ſind es allerdings die einzelnen Thaten, die zuerſt vorhergehen müſſen, damit ein ſündiger Habitus ſich bilde und damit der ſchlechte Charakter entſtehe, gleichwie der Baum aus einem einzelnen Keime hervorwächſt; aber iſt einmal der Baum da, ſo trägt dieſer wieder nothwendig je nach ſeiner Beſchaffenheit ſeine guten oder ſchlimmen Früchte. Und wie dieſe wieder den Keim zu neuen Bäumen in ſich enthalten, ſo beſtärkt und verſchlimmert jede einzelne Sünde wieder den ganzen Zuſtand, aus dem ſie hervorging.

Mithin hätten wir bis dahin ſo viel ermittelt, daß die Geiſtesläſterung die höchſte Spitze der Sünde wider den heil. Geiſt und als eine dem Baume analoge Frucht, folglich zunächſt als eine einzelne That anzuſehen iſt, die aber einerſeits einen gegen das klar erkannte Göttliche wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen verſchloſſenen Zuſtand bereits vorausſetzt, andererſeits ihn beſtätigt und verſchlimmert. Sie iſt, um es in eine

in der Gattung der Todſünden." In der zweiten Aufl. findet ſich dieſe Stelle nicht wieder, vielmehr ſcheinen die Worte S. 312. auf eine eingetretene, wiewol unbedeutende Modification ſeiner Anſicht hinzudeuten.

des daſſelbe begleitenden Verderbens, eine Sünde gegen Gott den Vater, gegen Gott den Sohn und gegen Gott den heil. Geiſt, ähnlich wie er Matth. 10, 41. 42. in προφήτης, δίκαιος und μαθητής eine dreifache Steigerung des Guten und des daſſelbe begleitenden Lohnes ausgeſprochen findet. Die Sünde gegen Gott den Vater, als die Offenbarung der Macht und Weisheit, werde begangen auf dem Standpunkt der allgemeinen Gotteserkenntniß, die Sünde gegen den Sohn, als die Offenbarung der Liebe und Gnade, beſtehe in der Zurückweiſung auch der tieferen, innigeren Offenbarungen des Göttlichen, die Sünde gegen den h. Geiſt, als die Offenbarung der Heiligkeit und Vollkommenheit des göttlichen Weſens, trete ein auf dem Standpunkt der reinſten und klarſten Offenbarung. Mit Recht haben ſich Grashof[1]), Steudel[2]) u. Nitzſch[3]) gegen dieſe Anſicht erklärt. Wie nämlich die Unterſcheidung von drei Stufen des Guten Matth. 10, 41. 42. offenbar etwas Gekünſteltes hat, ſo iſt hier die entgegengeſetzte Unterſcheidung einer dreifachen Gotteslästerung gar nicht im Texte begründet. Daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht die zweite Perſon der Gottheit bezeichnen könne, bedarf wohl keines Beweiſes und der aus der ausſchließlichen Beziehung jeder Läſterung auf Gott hergenommene Grund iſt ſchon früher (S. 5.) entkräftet worden. Bloß ſo viel iſt wahr, daß in dem Menſchenſohne der Gottesſohn erkannt werden kann, zumal nach einem vorangegangenen Beweiſe göttlicher Macht, wie ihn Chriſtus damals abgelegt hatte.

in der Secunda Secundae quaest. XIV. art. I. concl. In der Londoner Ausg. v. 1738. S. 31. Das pecc. in patrem ſei pecc. ex infirmitate, das pecc. in filium pecc. ex ignorantia und das pecc. in Sp. s. pecc. ex certa malitia. Etwas anders unterſcheidet die drei Stufen Rous, Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 22 f. und Benner in der Vorrede zu der Abhandl. von Dietz.

1) A. a. O. S. 949 f.

2) Dogmat. S. 217. unten.

3) Syſt. S. 273. Eher iſt die von Nitzſch vorgeſchlagene Unterſcheidung zwiſchen allgemeiner Gotteslästerung (gegen Elohim, Läſterung des Vaters) und beſonderer Gotteslästerung begründet.

Sodann ist von einer Lästerung Gottes des Vaters weder Matth. 12. noch in den Parallelen auch nur entfernt die Rede. Denn die Behauptung Olshausens, daß die Beziehung auf den Vater in den Worten: πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία κ. τ. λ. nothwendig beschlossen liege, ist ganz willkührlich. Wendet man vollends den Satz Olshausens [1]): «der Werth oder Unwerth einer That wird bestimmt sowol nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, als auch nach dem Standpunkte der sittlichen Entwicklung des handelnden Subjects», auf den vorliegenden Fall an, so ergibt sich daraus, wie Grashof [2]) richtig bemerkt, die dogmatisch irrthümliche und von Olshausen gewiß nicht gebilligte Consequenz, daß, um so viel die Sünde wider den h. Geist strafbarer ist, als die Sünde gegen Gott den Vater und Gott den Sohn, um so viel auch der Geist höher stehe, als beide. Gegen eine derartige Consequenz, die man schon frühe aus unserer Stelle ziehen wollte, haben sich bereits Origenes [3]), Athanasius [4]), Petrus Lomb. [5]) u. A. erklärt. Aber auch abgesehen von jenem Satze ergäbe sich immer bei der Beziehung auf die Person in der Trinität eine solche Folgerung. Oder warum sollte denn die Lästerung des Sohnes eine geringere Sünde sein? Quum in Christo reluceat, sagt Calvin [6]) ganz richtig, plenitudo divinitatis, quisquis in eum contumeliosus est, totam Dei gloriam, quantum in se est, evertit atque abolet. Wir geben mithin die Beziehung auf Gott den Sohn und

1) S. 400.

2) S. 957.

3) De princip. p. 130. ed. Redepenning Lips. 1836., obwol Orig. sonst einen Dignitätsunterschied der drei Personen annimmt, indem er bekanntlich den Vater in Allen, den Sohn in den Vernünftigen und den Geist in den Heiligen wirken läßt.

4) A. a. O. p. 560.

5) Sententt. lib. II. dist. 43. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritus S.? Sicut una dignitas, sic una iniuria.

6) A. a. O.

ebenſo natürlich ſchon der Analogie wegen auf Gott den heil. Geiſt, ſofern er die dritte Perſon im Weſen der Gottheit iſt, ganz auf und nehmen an, daß hier bloß von der Wirkung und Offenbarung des h. Geiſtes die Rede ſei. Calvin: Ad haec notandum est, quod de blasphemia dicitur, non referri ad Spiritus essentiam simpliciter, sed ad gratiam, qua donati sumus. Statuendum est hoc peccatum dici in Spiritum s. committi proprie ac specialiter, non quatenus est sacrae triadis persona (nec enim maior est Sp. s. dignitas quam vel Patris vel Filii, quum in his personis nihil impar aut inaequale concipi debeat, neque etiam offendi una trinitatis persona possit, quin peccati iniuria in unicam Deitatem ipsam redundet), sed respectu ipsius in nobis energiae, quatenus nimirum Sp. s. is est, qui peculiariter nos illuminat et in veritatis lucem introductis iter ad Patrem et Filium et se ipsum nobis patefacit. Ebenſo Beza[1]), Gerhard[2]), Hollaz[3]), Olearius[4]), Oettinger[5]), Döderlein[6]) und faſt alle Ausleger.

Mithin würde ſich der Unterſchied zwiſchen der Läſterung des Menſchenſohnes und der des heil. Geiſtes ſo geſtalten. Die Läſterung des Menſchenſohnes iſt die boshafte Verkennung und Mißdeutung des göttlichen Geſandten, des Meſſias, die ſich nicht entblödet, ihn als Irrgeiſt und als Teufelsgenoſſen anzuklagen. Sie wird von ſolchen begangen, die den bloß hiſtoriſchen Glauben haben. Das Göttliche muß nämlich bereits das Herz berührt haben, aber auf eine vermit-

1) Zu 1 Joh. 5, 16. p. 736.

2) Loc. theol. V. p. 85.: non respectu personae... sed ratione ministerii, quod est evangelium, ac ratione officii, quod est illuminare et ratione testimonii, quod Sp. s. fert spiritui nostro.

3) Exam. cet. p. 565.: consideratur itaque Sp. non essentialiter neque personaliter, sed effective ratione officii et operationis spiritualis.

4) Observv. sacr. ad. Matth. p. 394. IV.

5) Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 31.

6) Instit. theol. chr. P. II. §. 192. p. 117.

telte und leicht verkennbare Weiſe. Denn obwol in dem Menſchenſohne die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig erſchienen war, ſo war dieſe doch in das Gewand der Armuth und Niedrigkeit gehüllt, Chriſtus trug die Knechtsgeſtalt. Es war daher ein Irrthum ſehr leicht möglich, wie denn ja auch die Jünger erſt allmählig zu tieferer Einſicht in die Gottheit Chriſti gelangt ſind. Auch konnte die aufgeregte Leidenſchaft, wie in dem vorliegenden Falle, der vollkommenen Erkenntniß leicht entgegenſtehen. Indeß iſt dieß jedenfalls ſchon der Weg zur äußerſten Sünde und die Warnung vor dieſer drängt ſich bereits unwillkührlich auf. Dieſe, nämlich die Läſterung des Geiſtes iſt nicht gegen das verhüllte und vermittelte Göttliche, ſondern gegen das Göttliche in ſeiner klar erkannten Unmittelbarkeit gerichtet, ſetzt alſo einen viel höhern Grad der Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeins voraus und führt darum auch eine viel ſchwerere Schuld mit ſich.

3) Wie verhält ſich die Geiſtesläſterung zu ähnlichen Sünden, die 2 Petr. 2, 10. 20 ff. 1 Joh. 5, 16. Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. namhaft gemacht ſind, und zu dem Verrathe des Judas?

Die Exegeſe muß nothwendig wegen der Uebereinſtimmung aller neuteſtamentlichen Lehrbegriffe in den weſentlichen Beſtimmungen auch auf die Parallelen in andern Schriften Rückſicht nehmen. Unmittelbar und mit denſelben Ausdrücken iſt nun zwar von der Geiſtesläſterung außer Matth. 12. im ganzen N. T. nicht die Rede, wodurch die Erklärung derſelben bedeutend erſchwert wird, wol aber von dieſer Sünde ſelbſt und von ganz ähnlichen Erſcheinungen.

In der erſten Stelle 2 Petr. 2. iſt von einem Abfall zur Welt nach vorangegangener ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede, der viel ſchlimmer ſei, als der erſte Abfall. Dieß paßt ſehr gut zu Matth. 12, 43 ff., aber der Abfall iſt nicht genauer bezeichnet, auch bleibt unentſchieden, ob eine Rückkehr wieder möglich ſei, oder nicht. Nur das geht für unſern Zweck daraus hervor,

daß auch nach genauer und gründlicher Erkenntniß der christlichen Heilswahrheit (ἐπίγνωσις) ein Rückfall möglich sei, der die zweite Buße erschwert.

Schon näher steht der Geistesläſterung die Todsünde, für welche die Christen keine Fürbitte thun sollen 1 Joh. 5, 16. Schon die Alten haben diese beiden Sünden identificirt, s. die Scholien bei Matthäi [1]); dann Calvin [2]), Beza [3]), Heidegger [4]), Heumann [5]), Hahn [6]) u. A. Auch dieser Sünde ist eine Erkenntniß und wenigstens ein gewisser Grad christlicher Lebenserfahrung vorangegangen, weil sonst der Abgefallene nicht als ἀδελφός bezeichnet wäre. Indeß eine entschiedene Parallele ist auch diese Stelle nicht, worin die neueren Exegeten Lücke, de Wette z. d. St. u. Tholuck zu Hebr. 6., auch W. Böhmer [7]) einverstanden sind. Weil nämlich Johannes die Sünde zum Tode nicht genauer bezeichnet, so scheint darunter keine einzelne namhafte Sünde verstanden werden zu können [8]), sondern mit Lücke [9]) und de Wette

1) Epistolae cathol. p. 147.: τινὲς δὲ ἁμαρτίαν πρὸς θάνατον, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν φασί, τὴν τῆς κακοπιστίας; und ebendas. p. 230.: ἁμαρτίαν πρὸς θάνατον ἐκείνην φησὶ, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τὴν θεότητα· πνεῦμα γάρ, φησιν, ὁ θεός.

2) Z. 1 Joh. 5, 16.: porro quum peccatum aut blasphemia in Spir. s. eiusmodi defectionem perpetuo secum trahat, non dubium est, quin hic notetur. Auch Luther an einer Stelle, Werke Th. X. S. 1446.

3) Z. 1 Joh. 5, 16.

4) Corp. theol. I. p. 359. b.

5) Hebdom. Ioannea in der Nov. Syllog. p. 136 sq.

6) Dogmat. S. 640.

7) Die christl. Glaubenswissensch. I. S. 302. Anm. 3., wo aber ganz falsche Gründe für die Nichtidentität angeführt sind.

8) Tertullian, De pudic. c. 19. will eine Menge schwerer Verbrechen, als homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia, fornicatio et si qua alia violatio templi Dei darunter begreifen.

9) S. 306. der zweiten Aufl.

eine ganze Art von Sünden, welche das in der Seele angefachte neue Leben aus Gott wieder völlig erſtickt [1]). Sodann entſcheidet Johannes nicht, ob eine μετάνοια und in Folge derſelben eine Vergebung bei ihr Statt finden könne [2]), ſondern verbietet bloß die Fürbitte für dieſe Sünde, und auch dieß nicht abſolut, wenigſtens drückt er ſich ſehr milde aus: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ [3]), wie wir öfter im Deutſchen ſagen: ich will nicht gerade ſagen u. ſ. w. Die Fürbitte erſcheint ihm als eine in dieſem Fall unerhörliche und darum unnütze, auch als eine dem ſtrengen Begriff der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes widerſtreitende. Am richtigſten möchte es daher ſein mit vielen älteren und neueren Auslegern die ἁμαρτία πρὸς θάνατον als Gattungsbegriff zu nehmen, die βλασφημία τοῦ πνεύματος als die ſtrafbarſte Species derſelben, ſo daß dieſe die abſolute Todſünde wäre [4]).

Am meiſten Aehnlichkeit bietet Hebr. 6, 4 ff. vgl. 10, 26 ff. dar und die meiſten älteren und neueren katholiſchen und proteſtantiſchen Exegeten, auch Grashof, Gurlitt, Tholuck ſind darüber Einer Meinung. Viele ältere Kirchenlehrer dagegen, die Monta-

1) „Causam enim significat hanc, quod vita spirituali, per gratiam divinam contingente, (huic enim vitae opponitur θάνατος in illo loco) hominem plane privet, h. e. nihil ei facultatis ad recte volendum et bene sperandum, s. ad recipiendum Spiritum divinum relinquat." C. L. Nitzsch de pecc. hom. cav. cet. Prolusiones Academ. Viteb. 1830, I. p. 272. Sehr gut hat die Stelle auch Limborch erklärt, Theol. christ. lib. V. c. IV. 23.

2) Lücke S. 316.: „Das iſt der chriſtlichen Bruderliebe nirgends, auch zwiſchen den Zeilen nicht, von Johannes verboten, dahin zu wirken, daß der Todſünder ſich bekehre und ſich der chriſtlichen Fürbitte würdig mache. Vgl. Jerem. 15, 19. Die Möglichkeit einer ſolchen Umkehr ſtellt Johannes nirgends in Abrede, auch nicht mittelbar." Vgl. Neander, der ihm ganz beiſtimmt, Apoſt. Zeitalter 2te Aufl. (1838). S. 725 f. Anm.

3) Locutio morata et Attica, ſagt Bengel z. d. St.

4) So auch Schleiermacher, der chriſtl. Glaube Th. I. S. 456. (der zweiten Aufl.): „Abſolute Todſünde iſt nur die Sünde wider den heil. Geiſt."

niſten, Novatianer, Chryſoſtomus, Theodoret, Luther[1]), Bellarmin u. A. verſtehen das παραπίπτειν und ἁμαρτάνειν von allen groben Sünden nach der Taufe. Die Einerleiheit beider Sünden ſcheint ſchon aus der Unverzeihlichkeit des Abfalls, ἀδύνατόν ἐστι πάλιν ἀνακαινίζειν und οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, ſofern man es ſtreng faßt, hervorzugehen, da Matth. 12. nur von Einer Sünde dieſes ἀδύνατον ausgeſagt iſt. Dagegen ſprechen auch nicht die einzelnen Merkmale, womit der Verfaſſer des Hebräerbriefs jenen Abfall genauer charakteriſirt. Was zunächſt das ἁμαρτάνειν 10, 26. betrifft, ſo darf es nicht von einzelnen Todſünden erklärt werden, denn dadurch erhält die ganze Stelle ein falſches Licht, ſondern von dem ganzen Zuſtand, in dem ſich der Abgefallene zu Chriſtus befindet; vgl. V. 29. 3, 12. 2 Kön. 21, 16. Das ἑκουσίως bezeichnet nicht bloß im Allgemeinen ein peccatum voluntarium, ſondern eine mit beſtimmter Abſicht und Ueberlegung begangene Sünde, peccatum deliberativum. Sehr gut hat Beza das Wort erklärt: ἑκουσ., ultro, de iis dicitur, qui sine ulla causa aut etiam causae specie aliquid faciunt. Itaque iis convenit, non qui simpliciter scientes peccant (alioquin factum fuisset de Davide et Petro, et quis tandem centies millies non esset hac ratione aeternae morti mancupatus?) sed iis demum, qui ex professo

1) Daraus allein kann man ſich auch ſein hartes Urtheil über den Hebräerbrief erklären, Werke Th. 14. S. 146 f.: „Ueber das hat die Epiſtel an die Hebräer einen harten Knoten, daß ſie im ſechsten und zehnten Kap. ſtracks verneinet und verſaget die Buße den Sündern nach der Taufe, — welches, wie es lautet, ſcheinet wider alle Evangelia und Epiſteln St. Pauli zu ſein. Und wiewol man mag eine Gloſſe darauf machen, ſo lauten doch die Worte ſo klar, daß ich nicht weiß, ob's genug ſei. Mich dünket, es ſei eine Epiſtel aus vielen Stücken zuſammengeſetzet, die nicht einerlei ordentlich handeln." Indeß fährt er gleich fort: „Wie dem allen, ſo iſt's eine ausbündige, feine und gründliche Epiſtel, die vom Prieſterthum Chriſti meiſterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das A. T. fein und reichlich ausleget u. ſ. w."

resilientes in universum a Christo delectantur impietate et bellum indicunt perspectae veritati. Das ἀναστανροῦντας ist nicht local zu fassen: hinauf ans Kreuz schlagen, sondern temporal: rursus crucifigere (Bengel) zum zweiten Mal kreuzigen (Tholuck). Man muß bedenken, daß der Verfasser an ehemalige Juden schreibt, die den Herrn schon einmal gekreuzigt haben. Was diese äußerlich thaten, das wiederholen die Abgefallenen in ihrer Gesinnung. Dieses ἀναστανροῦν ist 10, 29. genauer bestimmt durch καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, den Sohn Gottes mit Füßen treten, Bezeichnung der tiefsten Verachtung, und τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγήσασθαι, das Blut des neuen Bundes für gemein und unrein halten, vergl. 9, 13., noch stärker als das μὴ διακρίνειν 1 Kor. 11, 29. Am meisten aber fällt mit dem Begriff der βλασφημία zusammen das παραδειγματίζειν, als Beispiel der Verachtung hinstellen, und das ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος 10, 29., ignominiose tractare, übermüthig schmähen und verhöhnen. In dieser Bedeutung kommt das ἐνυβρίζειν auch bei Herodian und Josephus vor [1]). Der Begriff des Wortes ist nur etwas weiter als der von βλασφημία, indem es auch die in Thaten bestehende Schmähung in sich schließt, wo immer noch eine gewisse Täuschung Statt finden kann; die βλασφημία ist die schlimmste Art des ἐνυβρίζειν, die sich in bestimmten, klaren Lästerworten als Grundsatz aussprechende ignominia. — Wir können also mit gutem Grunde diese Stelle als eine entschiedene Parallele ansehen; der Unterschied ist nur der, daß hier mehr der Zustand eines solchen Abgefallenen, Matth. 12, 31 f. dagegen zunächst die furchtbarste Aeußerung desselben ins Auge gefaßt wird, was aber in der Hauptsache nichts ändert, weil, wie jede Kraft, so auch jeder Zustand sich äußern muß und jede Aeußerung wieder der Kommentar eines innern Zustandes ist. Sehr wichtig ist nun diese Parallelstelle für die Erklärung der Geisteslästerung wegen der genaueren Beschreibung nicht nur dieser Sünde selbst, sondern auch des

1) S. die Stellen in Bleek's Commentar.

ihr vorangegangenen Zustandes. Aus Matth. 12. nämlich läßt sich bloß auf eine nicht geringe Stufe der christlichen Erkenntniß, hier aber auch auf einen solchen Grad vorangegangener christlicher Erfahrung schließen, die, wenn nicht die volle Wiedergeburt, doch etwas ihr sehr nahe Kommendes voraussetzt. Darauf führen nämlich folgende Prädicate: 1) ἅπαξ φωτισθέντας 6, 4. Dieß verstanden die ältern Interpreten, der Syrer, Theodoret, Ambrosius[1]), Theophylakt, Beza und neuerlich Erneſti und Michaelis von der Taufe, weil φωτισμός schon bei Justinus M. die Taufe heißt. Allein im N. T. kommt das Wort nie in dieser Bedeutung vor, sondern φωτίζειν heißt: die christliche Erkenntniß mittheilen Ephes. 1, 18. 3, 9. und oft wird in φῶς zugleich das Leben mit bezeichnet, wie denn auch Erkenntniß und Leben, Licht und Wärme innig mit einander verbunden sind. So, wenn φῶς von Christo, als dem Lichte der Welt, gebraucht wird, Joh. 1, 4. 9. 9, 5. 12, 46. Ephes. 5, 14. Mithin heißt φωτισθείς illuminatus Hebr. 10, 32. Dieß bestätigt der parallele Ausdruck 10, 26.: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Die ἐπίγνωσις bezeichnet zugleich die auf einen bestimmten Gegenstand hingerichtete, genaue, gründliche Erkenntniß. 2) γευσαμένους δὲ τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου 6, 4. Bengel versteht unter der δωρεά Christus mit Verweisung auf V. 6.: qui per fidem, nec non in sacra ipsius coena gustatur. Einfacher faßt man es als Bezeichnung des ganzen Heils; das ἐπουράνιος weist auf den göttlichen Ursprung hin. 3) μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου 6, 4. Diesem entspricht das: ἐν ᾧ (sc. αἵματι τῆς διαθήκης) ἡγιάσθη 10, 29. Das πν. ἁγ. ist das Organ, der Vermittler der himmlischen Gabe. Diese Abgefallenen haben also nicht nur die Wirkungen des Geistes verspürt, sondern sind des Geistes selbst theilhaftig geworden. Dieß Prädicat ist allerdings eine Hauptstütze für die lutherische Ansicht. 4) καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα 6, 5. Die ältern Exegeten und

1) De poenit. lib. II. c. 2. Opp. IV. p. 368 sq.

Bengel verſtehen darunter das Evangelium; Theodoret und die Neueren die Verheißung, wie oft im A. T. das דָּבָר טוֹב gebraucht wird. Aber in den von Tholuck citirten Stellen überſetzen die LXX. nicht ῥῆμα, ſondern λόγοι (Joſ. 23, 14.). Daher möchte ich es lieber nehmen für die göttliche Offenbarungskraft, wie 11, 3., die allerdings durch Verheißung und Evangelium aus Herz kommt. Die δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος (der Plural ſteht mit Emphaſe wie 2, 4. 11, 34.) ſind die virtutes futuri seculi, das zwar in ſeiner vollen Herrlichkeit erſt mit der Paruſie Chriſti ſich entfaltet, aber im Glauben ſchon hier genoſſen werden kann.

Wir ſehen alſo aus dieſer Vergleichung, daß die Sünde wider den h. Geiſt einen hohen Grad vorangegangener chriſtlicher Erkenntniß, Erfahrung und Beſeligung nothwendig vorausſetzt. Ob dieſer Grad ſchon die volle Wiedergeburt ſei, oder bloß eine Annäherung, werden wir im zweiten Theile unterſuchen.

Endlich müſſen wir den Verrath des Judas als entſchieden hieher gehörig etwas näher betrachten. Daß er wirklich in eine äußerſte Sünde verfallen ſei, ſetzt der Weheruf des Herrn über ihn Matth. 26, 24. außer Zweifel: Οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται! καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος! Damit iſt ſeine abſolute Verdammniß klar ausgeſprochen [1]). Dieß iſt aber nur möglich bei der Sünde wider den h. Geiſt; denn nach Matth. 12, 31. iſt allen andern Sünden die Hoff-

1) Eine endloſe Seligkeit auch nach Millionen Jahren der Verdammniß wäre dem Nichtſein doch noch vorzuziehen. Die Berufung auf das Sprichwörtliche der Redensart kann im Weſentlichen nichts ändern. Denn man muß durchaus annehmen, daß der Herr in dieſem hochwichtigen Momente das Sprichwort in ſeiner ganzen Schärfe und Ausdehnung gebraucht hat. Ebenſo hat er Matth. 19, 26. den ſprichwörtlichen Ausdruck V. 23. nicht gemildert. In unſerem Falle dürfen übrigens die ſcharfen Ausdrücke in den Parallelſtellen, das οὐκ ἀφεθήσεται Matth. 12. und das ἀδύνατον Hebr. 6. nicht überſehen werden.

nung auf Vergebung eröffnet, während die Sünde wider den h. Geiſt gerade durch das Merkmal: οὐκ ἀφεθήσεται ſpecifiſch von ihnen unterſchieden wird. Joh. 17, 12. heißt er κατ' ἐξοχ. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, was ſehr gut zu dem Ausdrucke ἁμαρτία πρὸς θάνατον paßt 1 Joh. 5, 16. Denn in beiden Fällen iſt der geiſtliche Tod im eminenten Sinne, alſo wol der andere, ewige Tod (Offenb. 20, 14.) gemeint. Dieſelbe Bezeichnung wird im N. T. noch einmal vom Antichriſt gebraucht, alſo von der furchtbarſten Erſcheinung des ſündlichen Verderbens auf Erden, als deſſen Vorläufer Judas betrachtet werden kann; 2 Theſſ. 2, 3. Dieſe Parallele widerlegt auch entſchieden die beiläufig geäußerte Meinung von Fiſcher[1]), daß in dieſem Ausdruck noch Mitleid und Liebe durchblicke, die ihres Zieles unmöglich ganz verfehlen könne. Hielte man ſich allein an die lutheriſche Ueberſetzung: das verlorne Kind, ſo könnte das Wort Kind zu etwas Aehnlichem leiten; aber im Griechiſchen iſt das υἱός und τέκνον mit dem Gen. bekanntlich bloß hebraiſirende und überhaupt alterthümliche Umſchreibung des concreten Adjectivs, wie υἱοὶ τῆς ἀπειθείας Epheſ. 2, 12., τέκνα φωτός Epheſ. 5, 9., ὑπακοῆς 1 Petr. 1, 14., ὀργῆς Epheſ. 2, 3. u. dgl. m.

Aber auch abgeſehen von dieſen Stellen muß die Wahrheit unſerer Behauptung einleuchten. Die Geiſtesläſterung iſt offenbar nach allem, was über ſie geſagt iſt, die äußerſte Spitze des Böſen. Kann man ſich aber eine größere Sünde denken, als den Verrath des Judas? Zwar hat man neuerdings dieſe That ſehr mild zu beurtheilen geſucht. Namentlich hat Dr. Schollmeyer in einer beſondern Schrift[2])

1) Nicht der Philoſoph, ſondern ein Würtemb. Prediger in den Bemerkungen zu dem eſchatologiſchen Aufſatz von Weiße (in den Studien), Tübinger Zeitſchr. für Theol. 1838. Heft 4. S. 89. Anm.

2) Jeſus und Judas, ein hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch, nebſt einem Sendſchreiben an Ullmann. Lüneburg 1836. S. XIX. Vgl. Haſe, Leben Jeſu. S. 230 f. S. 232. Anm. 7. (2. A.). In ſeiner bekannten geiſtreichen Weiſe ſagt dieſer von Judas: „Furchtbar von ſich

«die Ehre des Judas, so weit es ohne Beeinträchtigung der historischen Wahrheit geschehen kann, zu retten» sich zum Ziele gesetzt. Vor allem sucht er ihn von dem Vorwurf des Geizes zu reinigen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil eine so geringe Summe wie dreißig Seckel, d. h. 25 oder 26 Thaler, also nach dem damaligen Werthe des Geldes ungefähr der Arbeitslohn für vier Monate, nicht geeignet war, den Geiz zu befriedigen [1]). Allein dieß beweist nur, daß jene Leidenschaft bei Judas bis zum Wahnsinn gesteigert war. Auf ihrer letzten Stufe wird die Sünde ganz blind und unvernünftig. Noch viel weniger besagt der andere Grund, den Schollmeyer [2]) anführt, daß nämlich unter der Voraussetzung des Geizes, als des Hauptmotivs bei dem Verrathe, die Reue des Judas undenkbar sei, weil er in diesem Falle seinen Zweck, nämlich die Geldsumme erreicht habe und ihm von außen her keine Strafe für die vollbrachte That drohte, sondern wol gar der Beifall einer angesehenen Partei zu Theil ward. Gibt es denn nicht, muß man hier fragen, ein Gewissen auch in dem ärgsten Sünder, das selbst bei völligem Gelingen der bösen Absichten und ohne daß ein äußerer Rächer droht, seine Ansprüche geltend macht und ihn um so furchtbarer quält, je weniger die Schuld seiner Unthat durch die Hand der Gerechtigkeit wenigstens einigermaaßen getilgt wird? Wir haben also keinen Grund, von der gewöhnlichen Ansicht abzuweichen, die an Joh. 12, 6. eine so entschiedene Stütze hat. Daß Johannes zu diesem Erklärungsgrunde erst durch die That selbst veranlaßt worden sei [3]), ist eine willkührliche Behauptung und könnte

selbst und vom Schicksale betrogen, ging dieser tragische Charakter] unter, auch noch im Tode der Verzweiflung ein Trümmer apostolischer Größe!"

1) S. 15 ff. Denselben Grund macht auch Neander geltend, Leben Jesu S. 574.

2) S. 25.

3) S. 10. 11 f.

in keinem Falle etwas beweiſen; denn warum ſoll der Schluß des Johannes, der die einzelnen Umſtände des Verrathes gewiß genau kannte, nicht richtig geweſen ſein? Wenn ferner Schollmeyer[1]) meint, daß die Worte, die Jeſus dem Judas V. 7. 8. entgegenſtellt, durchaus nicht zu unſerer Annahme paſſen, daß vielmehr Jeſus dieſe Gelegenheit nothwendig hätte gebrauchen müſſen, um die eigennützige Geſinnung des Judas zu rügen; ſo muß man bedenken, daß die Antwort Jeſu auch für die anderen (Matth. 26, 8. 10.), oder wenigſtens einige andere Jünger (Marc. 14, 4.) berechnet ſein mußte, welche gewiß keine eigennützige Abſicht hatten, und daß der Herr überhaupt gegen Judas die zarteſte Schonung beobachtete. Ohnedieß wäre eine ſtrenge Rüge in einem ſo rührenden Momente nicht ganz paſſend geweſen. Der letzte Grund endlich, auf den auch Strauß ein ſo großes Gewicht legt, daß Jeſus dem Judas, wäre er ſo habſüchtig geweſen, gewiß nicht den Beutel anvertraut hätte, wird ſich im Nachfolgenden (S. 42.) von ſelbſt widerlegen.

Uebrigens, — und dieß darf man ja nicht überſehen, — wäre es allerdings eine äußerliche und atomiſtiſche Auffaſſungsweiſe, wenn man bei dem Geize allein ſtehen bleiben wollte. Nicht vergebens nennt ihn Paulus 1 Tim. 6, 10. eine Wurzel alles Uebels, — ein Ausſpruch, deſſen Wahrheit das Ende des Judas und Spiera furchtbar beſtätigt hat. Aus jenem egoiſtiſchen Grundübel entwickelte ſich eben in Judas allmählig eine entſchiedene Feindſchaft gegen denjenigen, der in ſeinem ganzen Weſen und Leben das abſolute Gegentheil des Geizes, nämlich die höchſte Selbſt- und Weltverläugnung darſtellte. Daher führen die Evangelien ſeine That zugleich auf die Inſtigation des Satans zurück, womit ſie auf den furchtbaren Zuſammenhang hinweiſen, in welchen ſich Judas mit dem böſen Principe überhaupt geſetzt hatte.

Woraus leitet denn nun aber Schollmeyer den Ver-

1) S. 13 f.

rath des Judas ab? Seine Anſicht iſt folgende[1]): Judas war weder ein geld- und ehrgeiziger, noch ein rachſüchtiger und boshafter Menſch, ſondern bloß, wie alle anderen Apoſtel, in fleiſchlichen Meſſiashoffnungen befangen. Der volksthümlichen Idee einer irdiſchen Königsherrſchaft des Meſſias hatte er ſein Leben, ſein Denken und Hoffen geweiht. Da ihm aber Jeſus mit der Verwirklichung ſeiner Beſtimmung zu lange zögerte und da er mit Schmerz und Trauer bemerken mußte, daß ſein von ihm als Meſſias anerkannter Meiſter bei dem Salbungsauftritte in Bethanien voll Wehmuth auf ſeinen baldigen Tod hindeutete; ſo beſchloß er, durch den Verrath ſeine Lieblingsidee zu verwirklichen, indem er auf einen Volksaufſtand zu Gunſten Jeſu und auf die Nothwendigkeit rechnete, in welche ſich dieſer durch die Gefangennehmung verſetzt ſehen würde, ſein meſſianiſches Reich aufzurichten. Wie groß mußte daher ſeine Beſtürzung ſein, als das Volk nicht den gehofften Enthuſiasmus für Jeſus zeigte, und er ſogar denjenigen, «welchen er ſo innig liebte und verehrte»[2]), zum Tode verurtheilt ſah! Da erwacht ſeine Reue über die unbeſonnene Handlung und dieſelbe Raſchheit des Gemüthes, welche ihn die That des Verrathes ohne gehörige Ueberlegung, ohne Ruhe und Beſonnenheit wirklich vollbringen ließ, treibt ihn auch zur Verzweiflung und zum Selbſtmorde. Judas wollte mithin «ein gutes Werk vollbringen, eine große, für Jeſus und ſeine Sache höchſt erfolg- und ſegensreiche That verrichten»[3]). Der Kuß, mit welchem er ſeinen Meiſter verrieth, war ein aufrichtiges Liebeszeichen, das dem Herrn ſeine gute Abſicht andeuten ſollte und klar dafür ſpricht, daß er kein Werk der Finſterniß, ſondern ein Werk des Lichtes zu vollbringen wähnte[4]). Selbſt in der Reue der Verzweiflung trat noch «ſein Glaube an Je-

1) S. 31 ff. u. S. 63 ff.
2) S. 52.
3) S. 43.
4) S. 30. 50.

nung zur Verdammung entkommen, während die Sünde wider den h. Geiſt gerade durch das Merkmal: ἐν ἀφέσει οὐκ ἔχειν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἢ ἐν τούτῳ τῷ μέλλοντι, Matth. 12, 32. Marc. 3, 29. Luc. 12, 10. Joh. 17, 12. heißt er υἱὸς τῆς ἀπωλείας, was ihr gar zu dem Ausdrucke κατάκριμα ἔχειν τινὰ θανάτου führt 1 Joh. 5, 16. Denn in beiden Stellen iſt der perfektive Akt im eminenten Sinne, also weit der bloße ewige Akt Offenb. 20, 14. genommen. Dieſelbe Bezeichnung wird im N. T. noch einmal vom Judas gebraucht, also nur der unbedingten Erklärung des endlichen Verderbens auf Erden, als deſſen Verkünder Judas betrachtet werden kann; 2 Theſſ. 2, 3. Dieſe Parallele widerlegt auch entſchieden die leichtſinnig geäußerte Meinung von Fiſcher [1], daß in dieſem Ausdruck noch Milde und Liebe durchblicke, die ihres Zieles vermöge ganz verfehlen könne. Hielte man ſich allein an die lutheriſche Ueberſetzung: das verlorne Kind, ſo könnte das Wort Kind zu etwas Aehnlichem leiten; aber im Griechiſchen iſt das υἱός und τέκνον mit dem Gen. bekanntlich ſehr hebraiſirende und überhaupt alterthümliche Umſchreibung des concreten Adjectivs, wie υἱοὶ τῆς ἀπειθείας Epheſ. 2, 12, τέκνα φύσει Epheſ. 5, 9., ἔκγονος 1 Petr. 1, 14., ὀργῆς Epheſ. 2, 3. u. dgl. m.

Aber auch abgeſehen von dieſen Stellen muß die Wahrheit unſerer Behauptung einleuchten. Die Geiſtesläſterung iſt offenbar nach allem, was über ſie geſagt iſt, die äußerſte Spitze des Böſen. Kann man ſich aber eine größere Sünde denken, als den Verrath des Judas? Zwar hat man neuerdings dieſe That ſehr mild zu beurtheilen geſucht. Namentlich hat Dr. Schollmeyer in einer beſondern Schrift [2])

1) Nicht der Philoſoph, ſondern ein Würtemb. Prediger in den Bemerkungen zu dem eſchatologiſchen Aufſatz von Weiße (in den Studien), Tübinger Zeitſchr. für Theol. 1838. Heft 4. S. 89. Anm.

2) Jeſus und Judas, ein hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch, nebſt einem Sendſchreiben an Ullmann. Lüneburg 1836. S. XIX. Vgl. Haſe, Leben Jeſu. S. 220 f. S. 222. Anm. 7. (2. A.). In ſeiner bekannten geiſtreichen Weiſe ſagt dieſer von Judas: „Furchtbar von ſich

des Judas eine poſitive Widerlegung zu geben und dadurch die Einſicht in das Weſen eines abſichtlich gegen den göttlichen Geiſt ankämpfenden Sünders zu fördern.

Der Menſch ſteht, ſeitdem die Sünde in ihn eingedrungen iſt, in der Mitte zweier Reiche, welche beide in ihm einen Anknüpfungspunkt finden und ihn für ſich zu gewinnen ſuchen. Der Anknüpfungspunkt für das Reich des Lichtes iſt die religiöſe Empfänglichkeit, die Reliquie des göttlichen Ebenbildes, welche in den verſchiedenen Individualitäten in verſchiedenen Eigenſchaften ſich vorzugsweiſe ausprägt. Auch in Judas muß die Anlage zu einem ausgezeichneten Diener der Kirche gelegen haben, was ſchon ſein tragiſches Ende, ſein unerträgliches Gefühl beweiſt, unſchuldiges Blut verrathen zu haben. Beſonders ſcheint er ein bedeutendes Talent für die äußere Verwaltung gehabt zu haben, welches, durch den Geiſt Chriſti gehörig ausgebildet und geläutert, den Apoſteln in ihrer nachherigen Verlegenheit ſo ſehr hätte zu Statten kommen können [1]). Deswegen hatte auch der Erlöſer Grund genug, ihn unter die Zahl der Apoſtel aufzunehmen [2]). Mit dem äußeren Umgange muß man ſich aber natürlich ein inneres Verhältniß Chriſti zu

1) Damit entfernen wir uns von der überſpannten Daub'ſchen Anſicht in ſeinem Judas Iſcharioth, wo dieſer von vorne herein als ein moraliſches Ungeheuer dargeſtellt iſt, auf dem die unheilvolle Nothwendigkeit laſtete, das Böſe in ſeiner höchſten Vollendung, in ſataniſch-menſchlicher Geſtalt gegenüber der höchſten perſönlichen Erſcheinung des Guten darzuſtellen, welchen der Herr bloß mit der beſtimmten Abſicht in ſeine Jüngerzahl aufnahm, damit er ſein Verräther würde. Dieſe Anſicht haben Ullmann, Ueb. d. Sündloſigkeit Jeſ. S. 122. (3. A.) und Schollmeyer, a. a. O. S. XIII. gut widerlegt.

2) Vergl. Neander Leben Jeſu S. 578. Kern, die Hauptſachen der evangel. Geſch. Tübing. Zeitſchr. f. Theol. 1836. Heft 2. S. 156. Etwas zu weit geht in der Hervorhebung der guten Seite Göring: „Die Wahl des Judas Iſchar. zum Jünger Jeſu" (in Röhrs Magazin für chr. Prediger. Bd. 8. St. 2. S. 27—39.), der in Judas einen Mann voll Entſchloſſenheit und Thatkraft ſieht, welcher ein Paulus hätte werden können.

Judas, ein bedeutendes Maaß der Gnade verbunden denken, das dieſem zu Theil wurde. Den Anknüpfungspunkt für den böſen Weltgeiſt und das damit zuſammenhängende Reich des Satans bildet das natürliche Verderben, das aber auch nach der Verſchiedenheit des Temperaments, der Erziehung und der äußeren Verhältniſſe in jedem Einzelnen eine beſondere Form hat, ſo daß Jeder mit einer beſtimmten Lieblingsſünde vorzugsweiſe behaftet iſt. Bei Judas, wie bei Spiera, trug die Selbſtſucht, dieſes innerſte Princip der Sünde, die zuerſt natürlich noch unentwickelte Geſtalt des Geizes, alſo eine ihrer häßlichſten und gefährlichſten Formen [1]). Der Hochmüthige gleicht dem Satan; der Wollüſtling ſinkt zum Thiere herab; der Geizige iſt blaß, kalt und gefühllos, wie das Metall, in das er ſich verliebt hat. Der Geiz iſt eine Wurzel alles Uebels. Doch kann auch dieſe Sünde durch die Gnade überwunden und in eine edle Sparſamkeit verklärt werden. Um ſie aber in ihrem innerſten Princip zu vernichten, iſt Prüfung und Verſuchung nothwendig, denn ohne Kampf gibt es keinen Sieg, ohne Verſuchung kann die Sünde in ihrem innerſten Weſen nicht gebrochen werden. Daher vertraute ihm der Herr den Beutel an, damit er ſein Fleiſch von dem Geiſte überwinden laſſe. Aber ſtatt nun, wie die übrigen Apoſtel, deren unreine Tendenzen ebenfalls allmählig hervortraten und vielfach geprüft wurden, von dem Einfluſſe Jeſu immer mehr ſich beherrſchen zu laſſen und rein zu werden (Joh. 13, 10.), geſtattete Judas jener Lieblingsneigung von vorn herein den Vorzug. Er war zuerſt im Kleinen untreu und erlaubte ſich Diebereien. In den rührendſten Momenten dachte er nur eben an den Beutel, deſſen Anvertrauung ihn gerade zur Bekämpfung ſeiner Leidenſchaft hätte leiten ſollen (Joh. 12, 6.). Jeſus fuhr fort, ihn

1) Wenn de Wette, Comment. zu Joh. 6, 64. (S. 94. der 2ten A.) eine ſolche Miſchung von vortrefflichen und gemeinen Eigenſchaften, wie ſie beſonders Kern, a. a. O. S. 156 ff. näher entwickelt hat, für ſchwer denkbar hält, ſo widerlegt ihn die tägliche Erfahrung.

zu hegen und zu pflegen. Er warnte ihn ernſt und liebevoll von Anfang an (Joh. 6, 70.) und noch zuletzt (Joh. 13, 18. 26.). Auch da noch kurz vor der That vermied er es ſorgfältig, den Verräther den Jüngern öffentlich bloß zu ſtellen; mehr mit Schmerz, als mit Entrüſtung ſprach er von ſeinem Vorhaben. Aber er läßt ihm ſeine göttliche Natur wie einen Blitz entgegen leuchten, indem er nicht ahnend und vermuthend, ſondern mit Gewißheit den Verrath als einen ſchon im alten Bunde geweiſſagten aus ſeinem göttlichen Vorherwiſſen verkündigt. War etwas geeignet, den Judas von ſeiner ſchwarzen That zurück zu halten, ſo war es dieß. Aber dieſer letzte Rettungsverſuch ſchlug zum Verderben aus. Seine Sünde verlor immer mehr den Charakter der ἁγιοια. Wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen hatte er jedes Stück Landes, das die erziehende Liebe des Herrn erobern wollte, dem Böſen eingeräumt. Wie oft erſcholl gewiß auch in ſeine Ohren das Wort des Herrn, bald liebevoll und anlockend, bald ſtrafend und erſchütternd; wie viele ſchlagende Beweiſe ſeiner göttlichen Natur wurden dem Judas faſt täglich vor Augen geführt, wie viele Kämpfe mag es gekoſtet haben, alle dieſe höheren Regungen gewaltſam in ſich zu unterdrücken! Welch ein abgefeimter Heuchler er bereits war, geht ſchon daraus hervor, daß die Jünger auch da noch nicht Verdacht ſchöpften, als der Herr bereits einen von ihnen als Verräther bezeichnet hatte. Auch gegen die letzte liebevolle Warnung verſtockte er ſein Herz. Sich unſchuldig ſtellend, wagte auch er zu fragen: bin ich's, Rabbi? Er nahm den Biſſen, und nun fuhr der Satan in ihn, Joh. 13, 27. Schon früher hatte er die Obergewalt über ihn bekommen, Luc. 22, 3. Nun aber war er ſein ausſchließliches Eigenthum geworden. Mit dem Eintritt dieſer völligen Verſtockung hatte er den heiligen Geiſt geläſtert. Damit war der letzte Anknüpfungspunkt an die göttliche Gnade vernichtet; ſeine Lieblingsſünde, die ihn allmählig zum entſchiedenen Haß gegen alles Höhere und Edlere geführt hatte, wurde nun zugleich zum Wahnſinn des Verbrechens, der aber ſehr wohl vom nicht zu-

rechnungsfähigen Wahnſinn zu unterſcheiden iſt. Die Sünde in ihrer höchſten Vollendung iſt auch die höchſte Unvernunft. Hätte Judas den Herrn nur für einige Millionen verrathen wollen, ſo bewieſe dieß nur, daß die Sünde in ihm noch nicht zur völligen Reife gediehen ſei. Nun war er auf den Stufen des Geizes, der Heuchelei und der bewußten Verſtockung zwar losgeriſſen von der Barmherzigkeit, aber nicht von der Gerechtigkeit Gottes. Nach vollbrachter That mußte er das Lob Gottes weinen, das er hätte ſingen ſollen und den thatſächlichen Beweis liefern, daß das Böſe auch in ſeiner furchtbarſten Erſcheinung den Rathſchluß der göttlichen Liebe fördern und in ſeiner ganzen Ohnmacht und Nichtigkeit die alleinige Macht des Guten beſtätigen muß. Noch hing Chriſtus am Kreuze, noch konnte er vor dem niederſinken, den er als den Weg, die Wahrheit und das Leben kennen gelernt hatte. Aber für ihn war es zu ſpät. Reue ergriff ihn zwar, aber mehr über die furchtbaren Folgen ſeiner That, als über die That ſelbſt; ſchreckliche Verzweiflung, aber keine Spur von Buße und Glauben; kein äußerer Rächer und doch verfolgte ihn ſtets die rächende Stimme: du haſt unſchuldig Blut verrathen! bis er, ſelbſt von ſeinen Sündengenoſſen höhniſch zurückgewieſen, zunächſt durch ſein tragiſches Ende denjenigen verherrlichte, deſſen Tod wider ſeine Abſicht ihm ſelbſt Verzweiflung und endloſe Pein, der gläubigen Welt aber Frieden und ewige Wonne gebracht hat[1]).

1) Dante hält den Judas ebenfalls für einen der größten Sünder, indem er ihm Einen Platz mit dem Satan in dem Mittelpunkt der Erde anweiſt. Man erinnere ſich dabei an ſeine Conſtruction der Hölle. Bekanntlich ſpitzt ſie ſich, nach der Anſchauung des erhabenſten aller Dichter, trichterförmig, jedoch in neun Abſätzen zu, welche immer kleiner werden, bis ſie zuletzt im Mittelpunkte der Erde zu einem Brunnen ſich verengen. Je kleiner der Kreis iſt, deſto ſeltener, aber auch deſto ſchwerer ſind die Verbrechen, welche darin beſtraft werden. Der unterſte Kreis, der Brunnen, enthält die Verräther und theilt ſich in vier Bezirke, wovon der erſte Kaina (von Kain), der letzte nach Judas Judecca heißt und die Behauſung derer iſt, welche ihre Wohlthäter verrathen haben. Dort ſitzt Judas neben Caſſius und Brutus

4) Wie verhält ſich die Geiſtesläſterung zu der Sündenvergebenden Gnade Gottes, d. h. kann ſie vergeben werden oder nicht?

Während der Herr in unſerer Stelle ſagt, daß alle Sünden vergeben werden können, verſteht ſich unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens, ſpricht er dagegen der Geiſtesläſterung alle Möglichkeit der Vergebung in dieſem und in jenem Leben ab und ſcheint ſie damit von allen andern Sünden ſpecifiſch zu unterſcheiden. Ebenſo iſt Hebr. 6, 4. das ἀδύνατον der Wiedererneuerung und 10, 26. das οὐκέτι περὶ ἁμαρτ. ἀπολείπεται θυσία von jenem furchtbaren Abfall ausgeſagt. Es fragt ſich, ob dieſe Ausdrücke nicht einer milderen Auffaſſung fähig ſeien. Auf grammatiſchem Wege iſt dieſelbe nicht möglich. Dem ἀφεθήσεται ſteht einfach das οὐκ ἀφεθήσεται entgegen. Kuinöl erklärt zwar vix condonabitur, überſetzt aber richtig numquam cond. Ebenſo verhält es ſich mit dem ἀδύνατον Hebr. 6, 4. Daß man nicht difficile[1]) überſetzen dürfe, leuchtet ein. Während nun aber das οὐκ ἀφεθήσεται möglicherweiſe noch einem ergänzenden Zuſatze Raum laſſen könnte, wird dieſer durch das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι Matth. 12, 32. unmöglich gemacht, indem dieſer Ausdruck die Unmöglichkeit der Vergebung ſchlechthin verewigt. Befremdend iſt, daß der grammatiſch ſo genaue Fritzſche der ungenauen Erklärung des Grotius[2]) beiſtimmen kann: Fa-

und dem Höllenkönige Lucifer, ganz im Eiſe, wie Splitter im Glaſe und mit Armen und Füßen zappelnd (Geſ. 33, 12. 34, 61 ff.). Die Thränen, die ihnen aus den Augen quellen, gerinnen ſogleich zu Eisklumpen (32, 47.). Der Satan, dem der Dichter drei Geſichter, ein rothes, gelbes und ſchwarzes, und unter jedem zwei federloſe Flügel beilegt (34, 37 ff.), die nach allen drei damals bekannten Erdtheilen hin die Winde der Verführung ausſtrömen, weht mit dieſen Flügeln zunächſt jenen Verbrechern den ſtarren Schauder zu und zermalmt ſie fortwährend mit ſeinen drei Rachen (V. 55 ff.).

1) So die Ueberſetzer im cod. Claromontan. und Graecolatin.

2) Schon Chryſoſtomus Hom. 42. ſah darin bloß den Gedanken der höchſten Strafbarkeit, und Henke, Lineamenta p. 130: Istius

Judas, ein bedeutendes Maaß der Gnade verbunden denken, das dieſem zu Theil wurde. Den Anknüpfungspunkt für den böſen Weltgeiſt und das damit zuſammenhängende Reich des Satans bildet das natürliche Verderben, das aber auch nach der Verſchiedenheit des Temperaments, der Erziehung und der äußeren Verhältniſſe in jedem Einzelnen eine beſondere Form hat, ſo daß Jeder mit einer beſtimmten Lieblingsſünde vorzugsweiſe behaftet iſt. Bei Judas, wie bei Spiera, trug die Selbſtſucht, dieſes innerſte Princip der Sünde, die zuerſt natürlich noch unentwickelte Geſtalt des Geizes, alſo eine ihrer häßlichſten und gefährlichſten Formen [1]). Der Hochmüthige gleicht dem Satan; der Wollüſtling ſinkt zum Thiere herab; der Geizige iſt blaß, kalt und gefühllos, wie das Metall, in das er ſich verliebt hat. Der Geiz iſt eine Wurzel alles Uebels. Doch kann auch dieſe Sünde durch die Gnade überwunden und in eine edle Sparſamkeit verklärt werden. Um ſie aber in ihrem innerſten Princip zu vernichten, iſt Prüfung und Verſuchung nothwendig, denn ohne Kampf gibt es keinen Sieg, ohne Verſuchung kann die Sünde in ihrem innerſten Weſen nicht gebrochen werden. Daher vertraute ihm der Herr den Beutel an, damit er ſein Fleiſch von dem Geiſte überwinden laſſe. Aber ſtatt nun, wie die übrigen Apoſtel, deren unreine Tendenzen ebenfalls allmählig hervortraten und vielfach geprüft wurden, von dem Einfluſſe Jeſu immer mehr ſich beherrſchen zu laſſen und rein zu werden (Joh. 13, 10.), geſtattete Judas jener Lieblingsneigung von vorn herein den Vorzug. Er war zuerſt im Kleinen untreu und erlaubte ſich Diebereien. In den rührendſten Momenten dachte er nur eben an den Beutel, deſſen Anvertrauung ihn gerade zur Bekämpfung ſeiner Leidenſchaft hätte leiten ſollen (Joh. 12, 6.). Jeſus fuhr fort, ihn

1) Wenn de Wette, Comment. zu Joh. 6, 64. (S. 94. der 2ten A.) eine ſolche Miſchung von vortrefflichen und gemeinen Eigenſchaften, wie ſie beſonders Kern, a. a. O. S. 156 ff. näher entwickelt hat, für ſchwer denkbar hält, ſo widerlegt ihn die tägliche Erfahrung.

zu hegen und zu pflegen. Er warnte ihn ernſt und liebevoll von Anfang an (Joh. 6, 70.) und noch zuletzt (Joh. 13, 18. 26.). Auch da noch kurz vor der That vermied er es ſorgfältig, den Verräther den Jüngern öffentlich bloß zu ſtellen; mehr mit Schmerz, als mit Entrüſtung ſprach er von ſeinem Vorhaben. Aber er läßt ihm ſeine göttliche Natur wie einen Blitz entgegen leuchten, indem er nicht ahnend und vermuthend, ſondern mit Gewißheit den Verrath als einen ſchon im alten Bunde geweiſſagten aus ſeinem göttlichen Vorherwiſſen verkündigt. War etwas geeignet, den Judas von ſeiner ſchwarzen That zurück zu halten, ſo war es dieß. Aber dieſer letzte Rettungsverſuch ſchlug zum Verderben aus. Seine Sünde verlor immer mehr den Charakter der ἄγνοια. Wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen hatte er jedes Stück Landes, das die erziehende Liebe des Herrn erobern wollte, dem Böſen eingeräumt. Wie oft erſcholl gewiß auch in ſeine Ohren das Wort des Herrn, bald liebevoll und anlockend, bald ſtrafend und erſchütternd; wie viele ſchlagende Beweiſe ſeiner göttlichen Natur wurden dem Judas faſt täglich vor Augen geführt, wie viele Kämpfe mag es gekoſtet haben, alle dieſe höheren Regungen gewaltſam in ſich zu unterdrücken! Welch ein abgefeimter Heuchler er bereits war, geht ſchon daraus hervor, daß die Jünger auch da noch nicht Verdacht ſchöpften, als der Herr bereits einen von ihnen als Verräther bezeichnet hatte. Auch gegen die letzte liebevolle Warnung verſtockte er ſein Herz. Sich unſchuldig ſtellend, wagte auch er zu fragen: bin ich's, Rabbi? Er nahm den Biſſen, und nun fuhr der Satan in ihn, Joh. 13, 27. Schon früher hatte er die Obergewalt über ihn bekommen, Luc. 22, 3. Nun aber war er ſein ausſchließliches Eigenthum geworden. Mit dem Eintritt dieſer völligen Verſtockung hatte er den heiligen Geiſt geläſtert. Damit war der letzte Anknüpfungspunkt an die göttliche Gnade vernichtet; ſeine Lieblingsſünde, die ihn allmählig zum entſchiedenen Haß gegen alles Höhere und Edlere geführt hatte, wurde nun zugleich zum Wahnſinn des Verbrechens, der aber ſehr wohl vom nicht zu-

rechnungsfähigen Wahnsinn zu unterscheiden ist. Die Sünde in ihrer höchsten Vollendung ist auch die höchste Unvernunft. Hätte Judas den Herrn nur für einige Millionen verrathen wollen, so bewiese dieß nur, daß die Sünde in ihm noch nicht zur völligen Reife gediehen sei. Nun war er auf den Stufen des Geizes, der Heuchelei und der bewußten Verstockung zwar losgerissen von der Barmherzigkeit, aber nicht von der Gerechtigkeit Gottes. Nach vollbrachter That mußte er das Lob Gottes weinen, das er hätte singen sollen und den thatsächlichen Beweis liefern, daß das Böse auch in seiner furchtbarsten Erscheinung den Rathschluß der göttlichen Liebe fördern und in seiner ganzen Ohnmacht und Nichtigkeit die alleinige Macht des Guten bestätigen muß. Noch hing Christus am Kreuze, noch konnte er vor dem niedersinken, den er als den Weg, die Wahrheit und das Leben kennen gelernt hatte. Aber für ihn war es zu spät. Reue ergriff ihn zwar, aber mehr über die furchtbaren Folgen seiner That, als über die That selbst; schreckliche Verzweiflung, aber keine Spur von Buße und Glauben; kein äußerer Rächer und doch verfolgte ihn stets die rächende Stimme: du hast unschuldig Blut verrathen! bis er, selbst von seinen Sündengenossen höhnisch zurückgewiesen, zunächst durch sein tragisches Ende denjenigen verherrlichte, dessen Tod wider seine Absicht ihm selbst Verzweiflung und endlose Pein, der gläubigen Welt aber Frieden und ewige Wonne gebracht hat[1]).

1) Dante hält den Judas ebenfalls für einen der größten Sünder, indem er ihm Einen Platz mit dem Satan in dem Mittelpunkt der Erde anweist. Man erinnere sich dabei an seine Construction der Hölle. Bekanntlich spitzt sie sich, nach der Anschauung des erhabensten aller Dichter, trichterförmig, jedoch in neun Absätzen zu, welche immer kleiner werden, bis sie zuletzt im Mittelpunkte der Erde zu einem Brunnen sich verengen. Je kleiner der Kreis ist, desto seltener, aber auch desto schwerer sind die Verbrechen, welche darin bestraft werden. Der unterste Kreis, der Brunnen, enthält die Verräther und theilt sich in vier Bezirke, wovon der erste Kaina (von Kain), der letzte nach Judas Judecca heißt und die Behausung derer ist, welche ihre Wohlthäter verrathen haben. Dort sitzt Judas neben Cassius und Brutus

4) Wie verhält ſich die Geiſtesläſterung zu der Sündenvergebenden Gnade Gottes, d. h. kann ſie vergeben werden oder nicht?

Während der Herr in unſerer Stelle ſagt, daß alle Sünden vergeben werden können, verſteht ſich unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens, ſpricht er dagegen der Geiſtesläſterung alle Möglichkeit der Vergebung in dieſem und in jenem Leben ab und ſcheint ſie damit von allen andern Sünden ſpecifiſch zu unterſcheiden. Ebenſo iſt Hebr. 6, 4. das ἀδύνατον der Wiedererneuerung und 10, 26. das οὐκέτι περὶ ἁμαρτ. ἀπολείπεται θυσία von jenem furchtbaren Abfall ausgeſagt. Es fragt ſich, ob dieſe Ausdrücke nicht einer milderen Auffaſſung fähig ſeien. Auf grammatiſchem Wege iſt dieſelbe nicht möglich. Dem ἀφεθήσεται ſteht einfach das οὐκ ἀφεθήσεται entgegen. Kuinöl erklärt zwar vix condonabitur, überſetzt aber richtig numquam cond. Ebenſo verhält es ſich mit dem ἀδύνατον Hebr. 6, 4. Daß man nicht difficile[1]) überſetzen dürfe, leuchtet ein. Während nun aber das οὐκ ἀφεθήσεται möglicherweiſe noch einem ergänzenden Zuſatze Raum laſſen könnte, wird dieſer durch das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι Matth. 12, 32. unmöglich gemacht, indem dieſer Ausdruck die Unmöglichkeit der Vergebung ſchlechthin verewigt. Befremdend iſt, daß der grammatiſch ſo genaue Fritzſche der ungenauen Erklärung des Grotius[2]) beiſtimmen kann: Fa-

und dem Höllenkönige Lucifer, ganz im Eiſe, wie Splitter im Glaſe und mit Armen und Füßen zappelnd (Geſ. 33, 12. 34, 61 ff.). Die Thränen, die ihnen aus den Augen quellen, gerinnen ſogleich zu Eisklumpen (32, 47.). Der Satan, dem der Dichter drei Geſichter, ein rothes, gelbes und ſchwarzes, und unter jedem zwei federloſe Flügel beilegt (34, 37 ff.), die nach allen drei damals bekannten Erdtheilen hin die Winde der Verführung ausſtrömen, weht mit dieſen Flügeln zunächſt jenen Verbrechern den ſtarren Schauder zu und zermalmt ſie fortwährend mit ſeinen drei Rachen (V. 55 ff.).

1) So die Ueberſetzer im cod. Claromontan. und Graecolatin.

2) Schon Chryſoſtomus Hom. 42. ſah darin bloß den Gedanken der höchſten Strafbarkeit, und Henke, Lineamenta p. 130: Istius

cilius est, omnia crimina remitti, quam ut condonetur haec calumnia. Ich ſehe den Unterſchied gar nicht ein, den er zwiſchen Matth. und Luc. einerſeits und Marc. andererſeits macht. Zu unſerer Stelle ſagt er: Patet, Matthaeum et Lucam rem sic proponere, non ut spiritus divini contumeliae quemquam unquam impetraturum veniam praefracte negent, sed difficilius omnibus hoc peccatum condonatum iri declarent. Marc. 3, 29.[1]) aber erklärt er ſo: Omnia peccata hominibus condonabuntur et contumeliae omnes; sed quicunque divino spiritui convitiatus fuerit, ei nunquam venia contingit, sed aeternae reus est poenae. Mir ſcheint vielmehr in unſerer Stelle die Unmöglichkeit der Vergebung noch deutlicher ausgedrückt zu ſein als bei Marc.[2]), was der Augenſchein zeigt und was auch Grashof gegen Fritzſche geltend macht. Wollte der Herr bloß die Schwierigkeit der Umkehr bezeichnen, ſo ſtanden ihm eine Menge anderer Ausdrücke zu Gebote. Kuinöl und de Wette reden daher zugleich von einem animus commotus, in dem der Herr hier geſprochen und daher ſich hyperboliſch ausgedrückt habe. Allein hiegegen ſpricht die große Beſtimmtheit

modi phrasibus atrocitas quaedam culpae significatur; Andere den Gedanken der Schwierigkeit der Beſſerung, d. meiſten Arminianer, ſehr viele katholiſche Theologen, Maldonatus, Heumann, Pfaff, de Wette. Döderlein, Inst. P. II. p. 119. behauptet, daß ſchon viele Geiſteslästerer nachher wieder Vergebung erhalten haben. Das ἀδύνατον Hebr. 6. iſt bei dieſer Erklärung wenigſtens dem Sinne nach ein bloßes difficile. So Ribera, Corn. a. Lapide, Clericus, Limborch, Storr, Erneſti, Kuinöl u. A.

1) p. 106. 109.

2) Bei dieſem bleibt ſich übrigens die Sache ganz gleich, wenn man mit den vornehmſten äußeren Zeugen und Lachmann ſtatt αἰωνίου κρίσεως V. 29. αἰωνίου ἁμαρτήματος lieſt (was auch Tholuck vorzieht zu Hebr. 6, 2.), oder ἁμαρτίας (Bengel), oder κολάσεως, was am unbegründetſten iſt (ſ. darüber Fritzſche zu Marc. p. 108., der ſich für die rec. [κρίσεως] entſcheidet und de Wette zu d. St.). Iſt nämlich die Sünde ewig, ſo muß natürlich auch die Verdammniß ewig ſein. Sünde und Seligkeit laſſen ſich nicht vereinigen.

des gemachten Gegenſatzes, der hohe Ernſt des Augenblickes und des behandelten Gegenſtandes, der zu einer genauen Abwägung der Worte aufforderte, ſo wie endlich der ganze Charakter Jeſu, der uns in der evangeliſchen Geſchichte überall den höchſten Grad klarer Ruhe und Beſonnenheit zeigt und in keinem Falle von einer zürnenden Aufwallung ſich zu Ausdrücken hinreißen laſſen konnte, die nicht aufs genauſte zu rechtfertigen waren. In einer Parabel darf man allerdings die einzelnen Züge nicht ſo ſehr premiren, weil ſie oft bloß zur Ausmalung und Vervollſtändigung dienen; aber etwas ganz anderes iſt es bei beſtimmten, dogmatiſchen Ausſprüchen. Daſſelbe gilt theilweiſe auch gegen die Berufung auf das Sprichwörtliche der Redensart (ſ. die Beiſpiele bei Wetſtein). In einem ſo hochwichtigen Momente hat der Herr gewiß auch ein Sprichwort auf ſeinen urſprünglichen Sinn zurückgeführt.

Wir müſſen nun indeß den Sinn der Redensart: οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι noch genauer beſtimmen, und die ſtrenge Anſicht wird ſich noch mehr rechtfertigen. Das αἰών iſt mit Reimer [1]) und Harleß [2]) von ἄω, ἄημι, spiro, abzuleiten, wie πνεῦμα von πνέω, ψυχή von ψύχω, θυμός von θύω. Der Grundbegriff iſt daher der des Lebens [3]). Daher bei Homer [4]) anima vitalis. Weil nun aber das menſchliche Leben durchaus ein zeitliches iſt, ſo ergibt ſich daraus die Bedeutung: Zeitleben, und wenn man auf die Bewegung des Lebens ſieht, ſofern ſie ununterbrochen fortgeht, gleichſam eine unendliche Linie iſt, die Bedeutung: lange

1) Im Lexic.

2) Comment. z. Br. a. d. Epheſ. S. 143.

3) Hieße es urſprünglich: Zeit, ſo ließe ſich, wie Harleß bemerkt, die Bedeutung: das Göttliche im Menſchen, welche das Wort bei Pindar und Aeſchylus hat, gar nicht erklären. Vgl. Diſſen, Annott. ad Pindar. II. p. 650. Blomfield, Aeschyl. Prom. 887.

4) Il. II. 453. XXII., 58. φίλης αἰῶνος ἀμέρδεσθαι vgl. Hesiod. Scut. 331. Pind. Pyth. 5, 8. χλυπᾶς αἰῶνος.

Zeitdauer, Ewigkeit[1]), entſprechend dem hebräiſchen עוֹלָם (von עָלַם, verbergen). Dieſe Vergleichung mit dem Hebräiſchen iſt für den Neuteſtamentlichen Sprachgebrauch beſonders wichtig. Die jüdiſche Theologie unterſchied nämlich הַזֶּה עוֹלָם, αἰὼν οὗτος, und עוֹלָם הַבָּא, αἰὼν μέλλων. Als Grenzſcheide wurde die Ankunft Chriſti geſetzt; viele rechneten ſeine Ankunft noch zum αἰὼν μέλλων, andere zum αἰὼν οὗτος und ſo das N. T., ſ. Hebr. 1, 1., wonach Gott in Chriſto ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων zu uns geredet hat, vgl. 9, 26. und 1 Kor. 10, 11.: εἰς οὓς (ἡμᾶς) τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν. Denn das ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, ἔσχαται ἡμέραι, τὰ τέλη τῶν αἰώνων entſpricht dem Altteſtamentlichen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welches den Propheten die Grenze ihres Schauens, den Schlußpunkt der alten und den Anbruch der meſſianiſchen Zeit bezeichnet. Nach Neuteſtamentlicher Anſchauung aber befaſſen die ἔσχαται ἡμέραι die ganze Zeit von der Erſcheinung Chriſti bis zum Weltgericht. Der αἰὼν μέλλων bildet überhaupt den Gegenſatz zu der ganzen zeitlichen Weltordnung als einer ſolchen, wo das Gute noch mit dem Böſen zu kämpfen hat, weßwegen ihm Paulus Gal. 1, 4. das Prädicat πονηρός gibt; mithin iſt er die Zeit des vollendeten Reiches Gottes, die Zeit nach der Paruſie Chriſti, wo Gutes und Böſes auf immer geſchieden ſind und damit eine ganz neue Ordnung der Dinge eingetreten iſt. Oft fällt er, wenn man nur die Eine Seite feſthält, zuſammen mit dem Begriffe des ewigen Lebens, das zwar ſchon hier im Glauben geſchmeckt werden kann, Hebr. 6, 5., aber erſt mit der Erſcheinung Chriſti vollkommen ſich enthüllen wird, Kol. 3, 4. Die Redensart οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι faßt man daher am richtigſten als eine populäre Bezeichnung des οὐδέποτε, entſprechend unſerem Deutſchen: weder in dieſer, noch in jener Welt, weder dieſſeits,

1) Vgl. Plutarch, plac. phil. 1, 21. Im gnoſtiſchen Sinne, wie Beauſobre und Michaelis Epheſ. 2, 2. unnatürlich faſſen, braucht es die Schrift nie.

noch jenſeits[1]), oder neque in vita, neque post mortem[2]). Die bekannten Streitigkeiten über das Verhältniß des αἰὼν οὗτος zum αἰὼν μέλλων[3]), ſo wie die Meinung der Juden, daß gewiſſe Sünden im αἰὼν μέλλων noch vergeben werden[4]), können, ſelbſt wenn der Herr zunächſt dieſe Meinung im Auge hatte, den angegebenen Sinn der Redensart durchaus nicht verändern, und die Unterſuchungen darüber gehören mithin gar nicht in unſern Bereich. De Wette[5]) gibt zu, daß mit jenen Worten allerdings das «nimmermehr» abſolut ausgedrückt ſei, möge nun der αἰὼν μέλλων das meſſianiſche Reich und die Ewigkeit zugleich in ſich ſchließen, oder nur letztere allein; denn in beiden Fällen ſei derſelbe Gedanke bezeichnet. Die meiſten Neueren entſcheiden ſich daher wegen dieſer grammatiſchen Nothwendigkeit für die ganz ſtrenge Auffaſſung[6]) und auf rein exegetiſchem Wege kann auch unſere Stelle durchaus nicht wol gemildert werden. Es iſt offenbar der Begriff einer unvergeblichen Sünde, der dem unbefangenen Ausleger hier entgegentritt. Daher bleibt denn auch dieſer Ausſpruch des Herrn, wenn man ihn ſtreng nehmen will, ein Hauptbeweis für die Ewigkeit der Höllenſtrafen. Will man ihn dennoch mit der Apokataſtaſis in Einklang bringen, ſo muß man ſich durch

1) Winer Gr. S. 408. der dritten Aufl. Grash. S. 942. von Cölln, Bibl. Theol. Th. II. S. 162.

2) Beza z. d. St.

3) S. darüber Lightfoot u. Wetſtein z. d. St. Schöttgen, Hor. Hebr. et Talm. zu 2 Tim. 3, 1. Bertholdt, Chriſtologie S. 38. Koppe, Excurs. I. ad Ep. ad Ephes. p. 138 sqq. 289 sqq. De Wette, Bibl. Dogm. §. 196. Bleek, Br. an d. Hebr. 2 Abth. (1836.) S. 20 ff. Weizel, die urchriſtliche Unſterblichkeitslehre, Stud. u. Krit. 1836. S. 614. Kern, die chriſtl. Eſchatologie. Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1840. Heft 3. S. 4 f. u. 32 ff.

4) S. Lightfoot z. d. St. Scheringham, Joma c. 8. §. 8. 9. Witſius, Miscell. S. t. I. l. 2. diss. 6. §. 4 sqq.

5) Z. u. St., vgl. ſeine Schrift ü. d. S. w. d. h. G. S. 13 ff. u. Flatt, Ueb. d. S. w. d. h. G. S. 12 f.

6) So der ältere Nitzſch a. a. O. p. 271. Olshauſen z. d. St. Grashof S. 941.

eine andere Auskunft helfen, wovon wir im zweiten Theile sprechen werden.

5) Haben die Phariſäer ſich bereits damals, als der Herr ſie davor warnte, der Geiſtesläſterung ſchuldig gemacht?

Dieſe Frage wurde nach der herrſchenden Anſicht entweder ausdrücklich bejaht, oder ſtillſchweigend vorausgeſetzt, und Knapp [1]) berief ſich noch beſonders darauf, daß Chriſtus als der Herzenskündiger die gänzliche Unverbeſſerlichkeit der Phariſäer erkannt und deswegen ſo beſtimmt über ſie geurtheilt habe. In neuſter Zeit hat Olshauſen die entgegengeſetzte Anſicht faſt zu allgemeiner Geltung erhoben [2]). Die Entſcheidung der Frage iſt gar nicht ſo leicht, als einige Neuere ſie ſich gemacht

1) Glaubenslehre II. §. 84. S. 92.

2) Ihm folgen Grashof, Gurlitt, Tholuck, von Gerlach, Nitzſch, Syſt. S. 273 f., Bleek, Comment. zu Hebr. 6. (2. Abth. 1840. S. 200.). Neuſtens hat W. Böhmer wieder die frühere Anſicht vorgezogen, die chriſtl. Glaubenswiſſenſchaft u. ſ. w. Band I. S. 300. in der Anm. u. S. 301. Olshauſen iſt übrigens nicht der Erſte, der die Phariſäer von dem Vorwurf der Geiſtesläſterung losſpricht. Nicht nur hat der ältere Nitzſch in dem öfter angeführten Programm beſtimmt behauptet, daß die Geiſtesläſterung überhaupt von keinem Menſchen, ſondern bloß vom Satan begangen werden könne und ſein Sohn, Stud. u. Krit. 1828. S. 650. und in der 1. Aufl. ſeines Syſt. §. 140. angedeutet, daß der Vorwurf derſelben die Phariſäer jedenfalls nur verhältnißmäßig treffen könne; ſondern, was man bisher ganz überſehen hat, ſchon Auguſtin faßt die Worte des Herrn als bloße Warnung auf. Er ſagt nämlich, De sermone Domini in monte sec. Matth. lib. I. c. 22. (tom. IV. p. 261. der 3. Benet. Ausg.), daß man die Phariſäer aus den Worten des Matth. durchaus nicht ſchon für Geiſtesläſterer erklären dürfe, der Herr könne ſie auch bloß davor gewarnt haben, zumal nach bereits begangener Sünde gegen den Menſchenſohn. Nam si eos, fährt er dann weiter fort, sic haberet condemnatos, ut nulla spes illis reliqua esset, non adhuc monendos judicaret, quum addidit dicens: Aut facite cet. v. 33. Ferner in der Epist. ad Roman. Exposit. inch. tom. IV. p. 1245.: Quum dixissent Iudaei, quod in Beelzebub eliceret daemonia, misericorditer eos Dominus voluit ad-

haben. Der Schein ſpricht jedenfalls ſehr für die frühere Anſicht und wir müſſen ſie zuerſt zu ihrem Rechte kommen laſſen. Schon das: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια V. 28. weiſt darauf hin. Sodann knüpft das Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν V. 31. beſtimmt an das Vorhergehende, nämlich an jene frevelhafte Beſchuldigung der Phariſäer an. Indeß iſt dieß allerdings auch ſehr oft bloße Uebergangsformel, die etwas ſehr Wichtiges ankündigt [1]). Noch ſprechender endlich iſt der Zuſatz Marc. 3, 30.: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Dieſen Worten vindiciren nun zwar Olshauſen und Grashof dieſelbe Kraft auch bei ihrer Auffaſſung, indem ja die Phariſäer jedenfalls auf dem Wege zu der Geiſtesläſterung waren. Allein es iſt klar, daß bis dahin das Uebergewicht auf Seiten der älteren Anſicht iſt, wenn die poſitiven Beweiſe für die neuere Anſicht nicht ſtärker ſind. Unter dieſen nun müſſen wir zunächſt den von Tholuck geltend gemachten zurückweiſen, nämlich die Stelle Joh. 7, 39., wonach der Geiſt noch nicht da war (in den Gläubigen). Denn dieſe Stelle iſt offenbar bloß relativ zu faſſen. Schon dem A. T. war ja der Geiſt nicht allein in ſeiner kosmiſchen, ſondern auch geiſtlich-ſittlichen Beziehung bekannt als die göttliche Kraft, die in jedem einzelnen Falle

monere, ne verbum dicerent et blasphemiam in Sp. s., hoc est, ne gratiae Dei pacique resisterent, quam per Sp. S. donare Dominus venerat. Non quia iam hoc fecerant, quod sibi neque in hoc seculo, neque in futuro dimitteretur, sed ne desperando de venia, aut quasi de sua iustitia praesumendo et poenitentiam non agendo aut perseverando in peccatis hoc facerent. vgl. Thom. Aquinas Secund. Secundae quaest. XIV. art. I. concl. p. 31. Auch Conr. Heinr. Rieger in ſeinen an tiefſinnigen Andeutungen ſehr reichen Betrachtungen über das N. T. (2. Ausg. v. 1833. Band I. S. 107.) war dieſer Meinung: „der liebe Heiland hat nicht einmal die Phariſäer geradehin dieſer Läſterung beſchuldigt, ſondern nur von ihrer ſchrecklichen Bezüchtigung her Anlaß genommen, dieß bedenkliche Wort zu reden."

1) Fritzſche z. d. St.: Formula λέγω ὑμῖν nostris scriptoribus tum solemnis est, ubi quid graviter et severe pronunciant.

für den allgemeinen theokratischen Zweck oder für besondere theokratische Zwecke die erforderliche Tüchtigkeit wirkt, nämlich Muth, Entschluß und Tapferkeit Richt. 11, 29. 13, 25. 1 Sam. 11, 6., körperliche Stärke Richt. 14, 6. 15, 14., Kunstfertigkeit 2 Mos. 31, 3. 35, 31—35., Regententugend 1 Sam. 16, 13., Weisheit und Einsicht Jes. 11, 2., sittliche Rechtschaffenheit Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. Besonders ist er das wirkende Princip in der Weissagung 4 Mos. 24, 2. 3. 1 Sam. 19, 20. 23. 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 1, 21. Ohne ihn ließe sich auch gar keine Wiedergeburt denken, die wir doch den Alttestamentlichen Heroen des Glaubens, wenn gleich nicht in dem vollen Sinne des neuen Bundes zuschreiben müssen. Der Unterschied ist demnach nur der, daß der h. Geist im A. T. sporadisch wirkte, mit dem Pfingstfest aber Gemeingut der Christenheit wurde (vgl. die Weissagung Joel 3, 1. Jes. 44, 3 ꝛc.), und in ihr wohnen blieb mit der Bestimmtheit des Geistes Christi, dessen Erlösungswerk erst mit seiner Verklärung vollendet ward. So weit also war der Geist schon damals, als der Herr zu den Pharisäern sprach, subjectiv und objectiv (vgl. V. 28.) wirksam, daß die Lästerung gegen ihn begangen werden konnte und nur unter dieser Voraussetzung hat unsre Stelle, auch als Warnung aufgefaßt, die gehörige Kraft. Die volle Wiedergeburt freilich können wir den Pharisäern nicht zuschreiben, wie die altlutherische Dogmatik thut[1]). Davon spricht das ganze N. T. nirgends. Aber die Geistesläſterung setzt auch bloß eine vorangegangene Annäherung an die Wiedergeburt voraus, wie wir später sehen werden. Daher war sie auch schon im A. T. möglich (3 Mos. 24, 16.) und von Judas haben wir es ebenfalls nachgewiesen (S. 25 ff.), daß er sie begangen hat.

Mehr Gewicht haben einige andere Stellen. Nach Luc. 23, 34. betete Jesus für seine Mörder: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! Dieses Gebet wäre unerh

1) S. z. B. Olearius Observv. sacr. ad Evang. Matth. Lips. 713. p. 296., wonach sie wiedergeboren waren per verbum et circumcisionem. Schon Athanasius hat dieß verworfen a. a. O. p. 862.

und gegen den Rath des Johannes 1 Joh. 5, 16., wenn sie in dem Zustand völliger Unbußfertigkeit gewesen wären, wo ja nach Matth. 12, 32. keine Vergebung mehr möglich ist. Ebenso sagt Petrus A. G. 3, 17. zu dem unbußfertigen Volke: κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε (nämlich den Herrn gekreuzigt), ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν. Die Unwissenheit mildert die Schuld, obwol sie dieselbe nicht aufhebt, da sie selbst Folge früherer Schuld und gewiß nur eine relative sein kann, vgl. Joh. 9, 41. 15, 22. 24. Jedenfalls aber stimmt die Unwissenheit nicht zu dem Zustand desjenigen, der jene schwere Sünde begeht. vgl. auch A. G. 13, 27 f. Paulus sagt geradezu 1 Kor. 2, 8.: οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν (nach Grotius τὴν σοφίαν, nach Billroth τὴν δόξαν, die uns bereitete Herrlichkeit, was als das näher liegende und wegen des darauf folgenden τὸν κύριον τῆς δόξης vorzuziehen ist). εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Aber in allen diesen Stellen ist ungewiß, ob die ἄρχοντες dieselben seien, wie die, zu denen der Herr Matth. 12. redet, und die Behauptung, daß sie jedenfalls nicht besser sein konnten, da sie ja den Herrn ans Kreuz schlugen, ist nicht über alle Einwendungen erhaben.

Unter diesen Umständen scheint mir der von Augustin angeführte Grund den Ausschlag zu geben. Unmittelbar an unsere Stelle knüpft der Herr von V. 33—37. eine längere Warnung, die unter der Voraussetzung völliger Unbußfertigkeit ganz unnütz wäre. Da nun nicht entfernt die Beziehung der Rede auf ein anderes Object angegeben ist, so kann man daraus schließen, daß auch V. 31. und 32. vorherrschend als Warnung aufzufassen sei. Das Gleiche gilt auch entschieden von den Parallelstellen im Hebräerbrief. — Gewiß muß man aber zugeben, daß die Pharisäer der Lästerung des Geistes nicht mehr ferne standen, sonst hätte der Erlöser nicht so nachdrücklich darauf hingewiesen. Die Lästerung des Menschensohnes hatten sie jedenfalls schon begangen, indem sie ihn mit dem obersten Teufel zusammenwarfen. Ebendamit waren sie in einen so gefähr-

lichen Herzenszuſtand gerathen, daß die ernſte Warnung Bedürfniß war, ja ſich vor dem äußerſten Punkte zu hüten, auf welchen eine ſolche Geſinnung, conſequent verfolgt, nothwendig führen muß. Das gerade macht die Warnung ſo furchtbar, daß in jeder bewußten Verdrehung der erkannten Wahrheit, welche ſich die Phariſäer hatten zu Schulden kommen laſſen, bereits ein Moment der Geiſtesläſterung gegeben iſt und daß dieſer Anfang jeden Augenblick zur Vollendung reifen kann. Weil die Phariſäer in dieſer gottloſen Geſinnung beharrten, ſo war auch die Zerſtreuung des Volkes und die Zerſtörung des Nationalheiligthums ihr endliches Loos, und Canaan, einſt von Milch und Honig fließend, jetzt öde, von Barbaren behauſt und von Räubern durchſtrichen, bleibt für alle Zeiten ein furchtbares Denkmal des göttlichen Strafgerichts, welches die Verſtockung gegen die Gnade trifft.

Zweiter Theil.

Bisher haben wir bloß den rein exegetiſchen Theil *unſerer* Aufgabe gelöſt. Die eigentlichen Schwierigkeiten aber beginnen erſt jetzt. Es reihen ſich nämlich an die Stelle Matth. 12. eine Menge theils dogmatiſcher, theils ethiſcher Fragen und Conſequenzen, die man aus derſelben gezogen hat. Um ihre Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit zu prüfen, müſſen wir nothwendig nicht bloß exegetiſch, ſondern zugleich auch dogmatiſch und philoſophiſch zu Werke gehen. Deßwegen ſtellt auch Olshauſen [1]) an die Spitze ſeiner Behandlung d. St. den Satz: «durch grammatiſche und ſprachliche Unterſuchungen ſind ſolche Schwierigkeiten gar nicht zu heben, jeder löſt ſie ſich aus dem Zuſammenhange ſeiner Grundanſichten. Es wird bei der richtigen Erklärung einer ſolchen Stelle der Standpunkt im chriſtlichen Bewußtſein nothwendig vorausgeſetzt; außerhalb deſſelben muß die Stelle mißverſtanden werden.» Auch wir wollen dieſen Standpunkt des chriſtlichen Bewußtſeins einnehmen, aber

1) I. S. 397.

freilich nicht eines bloß ſubjectiven, das ſich etwa gar über das objective Chriſtenthum erhebt; ſondern wegen der in dem chriſtlichen Bewußtſein gelegenen Lehre von der Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur und der in dieſem Leben ſtets unvollkommenen Aneignung des Heils hat daſſelbe das im N. T. niedergelegte Chriſtenthum ſtets als die unerſchöpfte und unerſchöpfliche Quelle anzuſehen, aus welcher es ſich fortwährend erneut und bereichert[1]). Dieß iſt der Sinn des formalen Prin-

1) Ich kann mich nicht enthalten, hier die ſchönen Worte Haſe's über die hohe Bedeutung der Schrift für alle Zeiten anzuführen; er ſagt in ſeiner Gnoſis: „Es iſt eine große Sache um dieſes bibelfeſte Weſen, wie es noch heut zu Tage auf dem Lande iſt und allgemein unter unſern Vätern war. Unſeres Volkes edelſte Bildung iſt davon ausgegangen. Die Griechen achteten es mit Recht für ein großes Glück, daß ihr ganzes Volk mit dem Heldengedichte Homers vertraut war; denn das ganze Volk wurde dadurch aufgenommen in einen Kreis gleichmäßiger Bildung, innerhalb deſſen jede Beziehung, ſo geiſtreich ſie auch war, verſtanden wurde. Ich halte es für ein größeres Glück, daß unſer Volk vertraut iſt mit dem Heldengedichte Gottes und der Menſchheit. Jeder Anklang an daſſelbe klingt zurück in des Volkes Herzen, und ein Mann des Volkes, der ſeine Bibel recht verſteht, kann es darauf wagen, für jedes Verhältniß des Lebens durch bibliſche Bezeichnungen ein ſicheres Verſtändniß zu finden. Mancher hat mit dem kleinen Bereiche ſeiner Dorferfahrung und dem großen ſeiner Bibelfeſtigkeit ſo weiſe geſprochen, ſo edel gehandelt und iſt ſo heiter geſtorben, als mancher Weltweiſe. Da iſt keine Frage, die nicht eine Antwort in der Schrift, keine Lage, die nicht ein Beiſpiel und in demſelben ihre milde Löſung fände. Wie viele Jünglinge hat nicht Joſeph bewahrt, wie viele Dulder hat nicht Hiob geſtärkt und der barmherzige Samariter hat eine Nachkommenſchaft ſo groß, als ſie Abraham verheißen war." In einer Zeit, wo eine anmaaßende Vernunft die normative Dignität der h. Schrift, von der ſie doch groß gezogen wurde und jederzeit ihre beſten Waffen entlehnt hat, immermehr herabzuſetzen ſucht, um ſich ſelbſt die beliebige Entſcheidung in den heiligſten Angelegenheiten zuzueignen (vgl. neuſtens Strauß, die chriſtl. Glaubenslehre. 1840. Bd. I. S. 181. 204 f.), thut es noth, wieder auf merkwürdige Geſtändniſſe ſolcher Männer über die Bibel hinzuweiſen, welchen man ſonſt nichts weniger als einer ſklaviſchen Abhängigkeit von ihr Schuld geben kann. Dahin gehört beſonders das Zeugniß Rouſſeau's in ſei-

cips der evangeliſchen Kirche. Ebenſo darf ſich das chriſtliche Bewußtſein nicht entfremden von der Lehre der Kirche; vielmehr hat es dieſelbe als ſeine Mutter und als eine zwar durch Gegenſätze und deßwegen durch Einſeitigkeiten hindurch gehende, aber deſſen ungeachtet treue und dem abſoluten Wiſſen von der objectiven Wahrheit immer näher kommende Entfaltung des Lehrgehaltes zu achten, welcher in der h. Schrift in friſcher Unmittelbarkeit niedergelegt iſt [1]). Was endlich die Philoſophie betrifft, ſo wird der Dogmatiker nicht nur ihren formalen Einfluß, den ſie ſtets auf die Theologie geübt hat, eingeſtehen müſſen, ſondern auch, wenn er ſeinen Vortheil recht bedenkt, alle wahren Fortſchritte von ihr dankbar zur Beſtätigung der Offenbarung annehmen und benützen. Denn Vernunft und Offenbarung ſind einander nicht abſolut entgegengeſetzt, ſie klingen wie Harfen zwar durch einander, aber nie wider einander. Beide ſtreben immer mehr zuſammen, bis am Schluſſe der Entwicklung die Vernunft ganz vom Lichte der Offenbarung verklärt und dieſe von jener vollkommen begriffen ſein wird.

Nach ſolchen Grundſätzen werden wir in dieſem Theile verfahren. Der Grundbegriff unſerer Stelle iſt der einer unverzeihlichen Sünde und weiſt damit überhaupt auf einen Stufenunterſchied unter

nem Emil, die ſchönen Worte Göthe's in ſeiner Farbenlehre über die unvergleichliche Originalität und unerſchöpfliche Tiefe der Schrift (vergl. auch deſſen Geſpräche mit Eckermann Bd. II. S. 56.). Lord Byron ſchrieb in ſeinem letzten Lebensjahre die beachtenswerthen Worte in ſeine Bibel:

In dieſem heil'gen Buche liegt,
Was alle Räthſel überwiegt —!
O ſelig iſt das Menſchenkind,
Das Gnade hier vor Gott gewinnt,
Zu hören, leſen, zagen, fleh'n,
Zu klopfen an und einzugeh'n;
Doch beſſer wäre nie geboren,
Wer es verwirft, im Wahn verloren!

1) Sehr ſchön ſagt L. Ranke: „Der menſchliche Geiſt bedarf der Beiſtimmung, wenigſtens liebt er ſie immer. Unentbehrlich aber iſt ſie ihm in religiöſen Ueberzeugungen, deren Grund das tiefſte Gemeingefühl iſt.“ Die römiſchen Päpſte, ihre Kirche und ihr Staat im 16. u. 17. Jahrh. Bd. I. S. 135. der 2. A.

den Sünden und ihrer Schuld hin. Diesen müssen wir also zunächst nachweisen. Haben wir dann den Begriff der unverzeihlichen Sünde gegen die dagegen erhobenen Einwendungen sicher gestellt, so fragt es sich, wie dieselbe psychologisch zu denken sei, ob als glühender Haß, oder als kalter Indifferentismus, und ob auch der Wiedergeborne in dieselbe verfallen könne. Damit ist indeß der ganze Umfang unseres Gegenstandes noch nicht erschöpft. Bekanntlich ist unsere Stelle von jeher als ein Hauptbeweis für die Ewigkeit der Höllenstrafen angesehen worden, welche mit dem Begriff einer unverzeihlichen Sünde wesentlich zusammenhängt. Endlich haben katholische Theologen daraus die Lehre vom Fegfeuer und viele Protestanten wenigstens die Lehre von einem Mittelzustande abgeleitet. Wir haben mithin folgende Fragen zu beantworten:

1) Gibt es einen Stufenunterschied unter den Sünden und welche Eintheilungen derselben sind in unserer Stelle begründet?

2) Ist die Lästerung des h. Geistes, d. h. die äußerste Spitze des Bösen als Haß, oder als Indifferenz, als heißer, oder als kalter Brand zu denken?

3) Kann der völlig Wiedergeborne diese Lästerung begehen, d. h. kann er so aus der Gnade fallen, daß keine Rückkehr zu ihr mehr möglich ist?

4) Ist unsere Stelle ein Beweis für die katholische Lehre vom Fegfeuer, oder doch wenigstens für die Annahme eines Mittelzustandes?

5) Ist sie ein Beweis für die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen? Dazu fügen wir

6) Noch einige praktische theologische Winke besonders über das Verhalten des Seelsorgers zu denjenigen Gemeindegliedern, welche die Sünde w. d. h. Geist begangen zu haben glauben.

1) Gibt es einen Gradunterschied unter den Sünden und ihrer Schuld und welche Unterschiede ergeben sich aus unserer Stelle?

Der Begriff einer unverzeihlichen Sünde, dessen Entwicklung und Rechtfertigung der Hauptgegenstand dieses Abschn

tes iſt, ſetzt das Zugeſtändniß eines ſolchen Gradunterſchiedes voraus. Bekanntlich haben die Stoiker und nach ihnen Jovinian[1]) den Satz aufgeſtellt: Omnia peccata paria esse, und Schleiermacher[2]) läugnet eigentlich auch allen Werthunterſchied der Sünden vor der Wiedergeburt. Dieſer Satz hat eine gewiſſe Wahrheit, ſofern nämlich alle Sünden aus einer und derſelben trüben Quelle, nämlich der Selbſtſucht hervorgehen und als Abfall von Gott und Uebertretung ſeines Geſetzes ohne Ausnahme ſtrafbar ſind. Aber ebenſo klar iſt auch die andere Seite, daß die zu Grunde liegenden Motive verſchiedene Grade der Schlechtigkeit haben und daß theils dieſe, theils die unläugbare Verſchiedenheit der ſittlichen Anlagen, der Erziehung und der äußern Verhältniſſe, unter denen geſündigt wird, die allgemeine Strafbarkeit vielfach modificiren. Daher hat denn auch die evangeliſche Kirche jenen Satz mit Recht verworfen. Die Expos. simpl. ſagt[3]): Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur, sed alia aliis esse graviora. Und Melanchthon[4]): Stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas serunt aliqui disputantes, omnia peccata paria esse. Unſere Stelle ſpricht entſchieden einen ſolchen Gradunterſchied aus. Außer derſelben haben ſchon Chemnitz[5]) und Gerhard[6]) Ezech. 16, 47. Matth. 10, 15. 11, 22. Luc. 12, 47. 48. Joh. 19, 11. 1 Tim. 5, 8. 2 Petr. 2, 20. 21. als Beweiſe dafür angeführt.

1) Bei Auguſtin, de sentent. Jac. apost. Hieron. l. II. c. 3., de haeres. c. 82. Vgl. darüber Baumgarten Cruſius, Lehrbuch der Sittenlehre S. 214. und W. Böhmer, die chriſtl. Glaubenswiſſenſchaft S. 296 ff. Der Jeſuit Campianus hat auch die ganze proteſtantiſche Kirche dieſes Irrthums beſchuldigt, von dem ſie aber ſelbſt Bellarmin, De iustif. l. III. c. 16. losſpricht.

2) Der chriſtl. Gl. B. I. §. 74. S. 450 ff. (2. A.)

3) c. VIII.

4) Loc. theol. p. 114.

5) Loc. theol. ed. Leyser. 1653. P. I. p. 240.

6) Loc. theol. V. p. 59 sqq.

Aber welche Unterſchiede gehen aus unſerer Stelle hervor? Zunächſt müſſen wir die Eintheilung in peccata venialia und mortalia berühren, welche man außer auf 1 Joh. 5, 16. auch auf unſere Stelle gegründet hat, ſofern man die Geiſtesläſterung mit der Todſünde identificirte. Im Mittelalter nahm man ſechs oder ſieben Todſünden an und verſtand darunter ſolche Sünden, die ungebüßt die ewige Verdammniß, unter den läßlichen dagegen diejenigen, die an ſich bloß zeitliche Strafen verdienen und durch Gebet, Faſten, Beſprengung mit geweihtem Waſſer u. ſ. w. gebüßt werden können. Das Tridentinum hat dieſe Eintheilung der Hauptſache nach aufgenommen [1]). Die proteſtantiſche Kirche ſtellt dagegen den Satz auf, daß alle Sünden an ſich Todſünden ſeien, aber durch Chriſtum läßlich werden [2]). Beſonders ſträuben ſich die reformirten Theologen mit aller Macht gegen jene Eintheilung. Calvin nennt ſie [3]) eine inepta distinctio. Erſchütternd und ein Beweis für die Tiefe des Schuldbewußtſeins der Reformatoren ſind die gewaltigen Worte Beza's [4]): Peccata omnia hactenus paria sunt, ut vel minima minimi peccati cogitatio mortem aeternam millies mereatur.... Dei enim infinitam maiestatem quomodo tandem violabis, quin infinitae poenae sis obstrictus? Dei infinita illa puritas quomodo tandem vel minimam in peccatore labeculam feret? Peccata sane alia aliis sunt graviora, sed fallitur, qui coram Deo ullum esse existimat, quod aeternae vitae pondus secum non trahat... Hinc videntur crude-

1) S. die hieher gehörigen Stellen bei Haſe, Dogm. 2 A. S. 105 f.

2) Hutter, Comp. Lips. 1736. L. 8. qu. 23.: Natura sua et per se nullum prorsus peccatum est veniale, sed tale fit per et propter Christum. Vgl. Luther zu Gal. 5. Melanchth. Apol. Conf. p. 71. (ed. Hase). Gerhard, Loc. th. V. p. 59—78. und beſonders M. Chemnitz Loc. th. P. I. p. 235 sqq. P. III. p. 96 sqq. Hollaz, Exam. (1750.) p. 565.

3) Inst. rel. chr. III. 4, 28. (P. I. p. 422.) vgl. ſeine Erkl. z. 1 Joh. 5, 16.

4) z. 1 Joh. 5, 16. p. 736.

les, qui totam hominis non regenerati naturam iam inde a primo conceptu ream aeternae mortis peragunt et qui pro minimis (ut vocant) peccatis commoventur, quum potius mirari oportuerit, tantam esse Dei bonitatem, ut vel ob unum unius peccatum totum orbem terrarum funditus millies non perdiderit.

Allerdings iſt der Tod immer Folge der Sünde (Röm. 6, 23.), d. h. eine größere oder geringere Beraubung des geiſtlichen und mittelbar auch des leiblichen Lebens [1]). Allein ſoll man obige Aeußerungen ſo verſtehen, wie man wenigſtens die von Beza verſtehen muß und wie ſie z. B. der Lutheraner Zimmermann [2]) ſehr ausführlich, aber auch ziemlich geiſtlos zu rechtfertigen ſucht, daß jede, auch die kleinſte Sünde den ewigen Tod im abſoluten Sinne verdiene, oder weil gegen den unendlichen Gott begangen, auch eine unendliche Schuld mit ſich führe; ſo läßt ſich dafür kein beſtimmtes Zeugniß der Schrift nachweiſen. In keinem Falle liegt es in unſerer Stelle. Eher kann man das Gegentheil daraus ſchließen. Wird einmal ein Gradunterſchied unter den Sünden zugegeben, ſo folgt daraus auch ein Gradunterſchied ihrer Strafbarkeit. Das Letztere aber wäre bei obiger Vorausſetzung unmöglich, wonach ja die geringſten Sünden ebenſo, wie die ſchwerſten, die abſolute Verdammniß verdienen, was ſich ohnedieß auch mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht wol vereinigen läßt [3]). Der Herr ſagt ausdrücklich, daß der Knecht, der des Herrn Willen nicht weiß und nicht thut, weniger ſtrafbar ſei, als derjenige, welcher ihn weiß und nicht thut Luc. 12, 47. 48.

Dagegen liegt allerdings in 1 Joh. 5, 16., daß es eine gewiſſe Art von Sünden gibt, welche in eminentem Sinne den

1) Vgl. hierüber O. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. Hamb. 1838. Kap. 11. S. 187 ff.

2) Die Richtigkeit der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. Hamb. 1748. S. 402 ff.

3) Vgl. hierüber Th. Burnet, De statu mortuor. et resurrect. c. XI.

geiſtlichen Tod nach ſich ziehen, und unter dieſen iſt nach den früheren Bemerkungen die Geiſtesläſterung als die ſtrafbarſte Species anzuſehen, als die unvergebliche Sünde. Dieß führt uns nun auf die Unterſcheidung zwiſchen peccata remissibilia und irremissibilia, für welche unſere Stelle der locus classicus iſt. Die erſteren ſind nach der kirchlichen Begriffsbeſtimmung ſolche, quae sicut poenitentiam sua natura non excludunt, ita quoque remitti possunt atque solent; die irremissibilia ſolche, quae per se talia sunt, ut Deus ea numquam remittere possit. Eigentlich muß es ſtatt irremissibilia irremissibile heißen, weil ja dieſes Prädicat nur von jener einzigen Sünde gilt [1]). Dieſen Begriff aber haben wir nun näher zu rechtfertigen.

Bekanntlich hat Delbrück (in ſeinen Betrachtungen und Unterſuchungen) das N. T. eines Widerſpruchs beſchuldigt, indem es einerſeits die Allgemeinheit der Sündenvergebung, andererſeits doch eine unverzeihliche Sünde lehre [2]). Darauf hat ſchon Ritſch gebührend geantwortet [3]). Bei dieſer Behauptung iſt als Grund der Nichtvergebung willkührlich Gott vorausgeſetzt, was nach Neuteſtamentlichen Begriffen gar nicht der Fall ſein kann [4]). Gottes Gnade muß als eine allgemeine auch nothwendig allen vergeben wollen. Aber dieſe Vergebung iſt natürlich nach der bibliſchen Lehre von der Heilsordnung an die Bedingung des bußfertigen Glaubens geknüpft. Nach allem, was über die Geiſtesläſterung geſagt iſt, muß man ſich dieſelbe mit völliger Unbuß-

1) Wenn daher Heidegger, Corp. theol. chr. P. I. p. 358. a. die pecc. irrem. eintheilt in communiter irremissibilia, quibus reprobi omnes promiscue pereunt, und singulariter irremiss., nämlich die blasph. in Sp. s., ſo iſt dieſe Unterſcheidung unbegründet und unrichtig.

2) Uebereinſtimmend damit ſagt Bretſchneider, Dogm. II. S. 13. (4. A.): „die abſolute Verneinung der moraliſchen Vergebung bei Gott oder Jeſus iſt mit andern Ausſprüchen Jeſu und mit ſeinem eigenen Verhalten nicht zu vereinigen.“

3) Stud. u. Krit. 1828. S. 649 ff. und in ſeinem Syſt. S. 273.

4) Darüber ſpricht ausführlich Grashof S. 975 ff.

fertigkeit verbunden denken, welche alle Verzeihung verſchmäht und ſo viel an ihr iſt, jedes Verhältniß des Menſchen zu Gott aufhebt, und dieſe völlige Unbußfertigkeit, welche als nothwendige Folge jener Sünde anzuſehen iſt, macht ſie eben eo ipso unvergeblich. Dieß hat Luther in ſeinem offenbar ungerechten Urtheil über Hebr. 6. nicht bedacht. Die Unmöglichkeit der Vergebung liegt alſo nicht auf Seiten Gottes, ſondern ganz auf Seiten des Menſchen [1]). — Damit iſt aber erſt Ein Hinderniß weggeräumt. Wir haben bisher den Standpunkt der menſchlichen Freiheit vorausgeſetzt, wo die Wiedergeburt nicht als ein nothwendiger Naturproceß gefaßt, ſondern dem Menſchen die Widerſtandskraft zugeſchrieben wird, vermöge welcher er die ihm dargebotene Gnade zurückweiſen kann [2]). Auf dieſem Standpunkte iſt allerdings der Begriff einer unverzeihlichen Sünde wenigſtens als Hypotheſis nothwendig und findet ſich auch außerhalb des N. Ts. [3]). Aber dieſer Standpunkt muß nun ſelbſt gerechtfertigt und der Begriff der Freiheit gegenüber den pantheiſtiſchen Richtungen unſerer Zeit entwickelt werden, wenn wir unſere Aufgabe ganz erfüllen wollen.

Das göttliche Weſen kann vom höchſten ſpeculativen ſowol als vom chriſtlichen Bewußtſein nur als abſolute Per-

1) Non enim denegari veniam dicit, si ad Dominum se converterint, sed omnino negat apostolus, posse ad poenitentiam surgere: quod scilicet aeterna coecitate ob suam ingratitudinem iusto Dei iudicio percussi sint. Calvin, Inst. l. III. c. 3. §. 24. Vgl. Carpzov, Liber doctrinal. theol. pur. (1767.) p. 299 sq. Auch Roos in ſeiner Abhandlung S. 66 ff. hat dieſen Gedanken gut ausgeführt.

2) Vgl. Lücke Comment. z. d. Johann. Br. S. 315.

3) Lev. 24, 16. Auch das claſſiſche Alterthum unterſcheidet zwiſchen ſühnbaren und unſühnbaren Verbrechen. Cicero, De legg. I. 24.: scelerum in homines atque impietatum nulla expiatio est. Vgl. Plato, De legg. X. 910. (Stephan. A.): ἐὰν δέ τις ἀσεβήσας μὴ παιδίων, ἀλλ' ἀνδρῶν ἀσέβημα ἀνοσίων γένηται φανερός, εἴτε ἐν ἰδίοις ἱδρυσάμενος εἴτ' ἐν δήμοσίοις θύσας ἱερὰ θεοῖς οἰκτισνοῦν, ὡς οὐ καθαρὸς ὢν θύων, θανάτῳ ζημιούσθω κ. τ. λ. Dieſer Philoſoph, der einerſeits in den Schilderungen des Zuſtandes

ſönlichkeit gedacht werden. Dieß gibt auch Schleiermacher inſofern zu, als im unmittelbaren Geſpräch des Herzens mit Gott, oder um andern ſeine religiöſen Gefühle zu dolmetſchen, die Vorſtellung eines perſönlichen Gottes abſolut nothwendig ſei [1]). Macht man damit Ernſt, ſo kann man doch

der Seligen faſt mit Apok. 21, 4. zuſammentrifft, im Phaed. 81. a. 113. d. vgl. legg. XXII. 959. b. Gorg. 526. b. sqq. Resp. X., 614. c., lehrt andererſeits die Ewigkeit der Verdammniß, welche jenen Begriff vorausſetzt Gorg. 525. g. und Phaed. 113. beſonders e. Die merkwürdigen Worte in der letzteren Stelle lauten ſo: *Οἳ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ἢ ἱεροσολίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξειργασμένοι ἢ ἄλλα ὅσα τυγχάνει τοιαῦτα ὄντα, τούτους δὲ ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν.* Dennoch ſind merkwürdiger Weiſe die Zweifel einiger Kirchenväter an der Ewigkeit der Verdammniß gerade von platoniſcher Philoſophie ausgegangen, ſ. Petav. De theol. dogm. III. p. 106.

1) Jakobi ſchrieb a. 1797. an Lavater (Fr. H. Jak. auserleſener Briefwechſel Th. I. S. 436.): „Mir iſt Perſönlichkeit α und ω; und ein lebendiges Weſen ohne Perſonalität ſcheint mir das Unſinnigſte, was man zu denken vorgeben kann. Sein, Realität, ich weiß gar nicht, was es iſt, wenn es nicht Perſon iſt. Und nun gar Gott! Was für ein Gott wäre das, der nicht zu ſich ſelbſt ſagen könnte: Ich bin, der ich bin! Die Ichheit endlicher Weſen iſt nur geliehen, von Andern genommen, ein gebrochener Strahl des transcendentalen Ichs, des allein Lebendigen." Vergl. auch Ackermann, das Chriſtliche im Plato 1835. S. 222. 290 f. Ganz richtig bemerkt Rothe gegen den Hegelſchen Religionsbegriff: „Nicht die Unmittelbarkeit bildet das Charakteriſtiſche des religiöſen Bewußtſeins, ſondern die Bezogenheit auf Gott, nämlich in ſeiner höheren Entfaltung, nicht bloß auf das Abſolute überhaupt, ſondern auf den Abſoluten, auf den perſönlichen Gott." Die Anfänge der chriſtl. Kirche und ihrer Verfaſſung. 1837. Bd. I. S. 129 ff. — So eben leſe ich auch ein treffendes Wort über die hohe Bedeutung der Perſönlichkeit, die ſelbſt der Unglaube nicht verläugnen kann, in dem Vorwort zum Jahrgang 1841. der Evangel. Kirchenzeitung S. 4.: „Warum anders, als weil die Ideen Rankengewächſe ſind, die, wenn ſie nicht auf dem Boden kriechen ſollen, eines Stammes bedürfen, an dem ſie emporwachſen, trachtet man ſo eifrig darnach, durch das (ſich jetzt durch ſo unzählige Denkmäler kund ge-

nicht annehmen, daß die heiligſten Handlungen und Beziehungen des Menſchen nur durch Irrthum und Täuſchung zu Stande kommen können. Was die Hegelſche Philoſophie betrifft, ſo iſt es ihr Stolz den Spinoziſtiſchen Begriff Gottes als der Subſtanz zu dem Begriffe Gottes als des Subjects fortentwickelt zu haben, wie es der Meiſter ſelbſt mehrmals ausſpricht [1]). Aber dieſe Subjectivität wird Gott nur zuerkannt, ſofern er ſeine Wirklichkeit nicht anders als in endlichen Geiſtern haben kann, weßwegen denn dieſe endlichen Subjectivitäten als unangemeſſene Erſcheinungsformen des abſoluten Seins ewig ebenſo wieder abgebrochen und zurückgenommen, als geſetzt werden [2]). Jedenfalls aber gibt Hegel zu, daß Gott als Geiſt Selbſtbewußtſein haben müſſe. Es fragt ſich nur eben nach der Art, wie er es hat. Im Begriffe der Perſönlichkeit liegen nämlich zwei Momente als Einheit geſetzt, Selbſtbewußtſein und Freiheit, oder poſitiv ausgedrückt Liebe. In der ihrer Idee entſprechenden, harmoniſchen Thätigkeit beider beſteht die Seligkeit. In dem theoretiſchen Momente des Selbſtbewußtſeins, wie in dem praktiſchen der Liebe liegen wieder drei Momente. Das Selbſtbewußtſein kommt nur zu Stande, indem es ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, aus dieſem Unterſchiedenen ſich wieder zurücknimmt und ſo ſich weiß. Das We-

bende) Anſchließen an bedeutende Perſönlichkeiten der Vorzeit ſeinen Anſichten eine imponirende Haltung zu geben?"

1) Phänomenologie S. 14. Logik I. 2. S. 194 f. Geſch. der Philoſ. Bd. 3. S. 377. Eine Art von Perſönlichkeit liegt weſentlich auch ſchon in dem Terminus Identität. Gott iſt abſolute Identität heißt ſo viel, als: Gott iſt ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende Einheit, Selbſtbewußtſein. Vgl. Feuerbach, Recenſ. des Sendſchreibens von Roſenkranz an Bachmann, Berliner Jahrb. 1835. April 525.

2) Vgl. über den Hegelſchen Begriff der Subjectivität Strauß, Dogm. I. S. 513 ff., wo die verſchiedenen Ausſprüche Hegels ſorgfältig verglichen und erwogen werden. Daß aber in Hegels Schriften ſelbſt mannigfache Keime liegen, die, etwas umgebildet und weiter entwickelt, viel zu einer tieferen wiſſenſchaftlichen Begründung des chriſtlichen Chriſtus beitragen können, dem ich weit entfernt, in Abrede zu ſtellen.

ſen der Freiheit und der Liebe beſteht darin, ihre Fülle nicht in ſich zu verſchließen, ſondern ſich zu einem Andern aus eigenſtem innern Antriebe hinzubewegen, ſich ihm mitzutheilen und in ihm ſein eigenes innerſtes Weſen wieder zu finden. Ueberhaupt iſt alles Lebendige weſentlich Proceß, Vermittlung unterſchiedener Momente. Das Fertige, Unterſchiedsloſe iſt das Todte. Der Begriff des Unterſchieds, der Vermittlung iſt alſo auch beim Abſoluten ein nothwendiger. Die Hegelſche Philoſophie, welcher wir die tiefſinnigſte und conſequenteſte Nachweiſung dieſer Nothwendigkeit verdanken, hält nun die Welt für dieſes Andersſein, wodurch Gott ſein Selbſtbewußtſein, ſeine Perſönlichkeit vermittelt habe. Dieß iſt nicht ſo mißzuverſtehen, daß die Welt Gott das Selbſtbewußtſein darreiche, ſondern Gott reicht es ſich ſelbſt dar, aber durch die Welt hindurch. Es iſt nach Hegel der abſolute Geiſt, der die Welt als ſein Andersſein ſetzt und durch dieſes Gegenüberſtellen ſeines Andersſeins ſein Selbſtbewußtſein hat. Aber damit ſind wir unwiderruflich dem Pantheismus anheimgegeben. Gott iſt ſo an die Welt, als die nothwendige Bedingung ſeines Selbſtbewußtſeins, gebunden, und iſt im Weſentlichen mit ihr identiſch, denn das zweite, objective Moment des Selbſtbewußtſeins, das Andere, muß mit dem erſten identiſch ſein, ſonſt iſt es kein Selbſtbewußtſein[1]). Es fragt ſich, ob es nicht

1) Hegel ſagt ausdrücklich: Ohne Welt iſt Gott nicht Gott. Gott iſt nur Geiſt, inſofern er ſich ſelber weiß, dieſes ſich wiſſen iſt aber ſein Selbſtbewußtſein im Menſchen und die Religion wird daher definirt als das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes. Religionsphiloſ. Bd. I. S. 117. (1. A.) 122. 129. Encyklop. S. 576. (3. A.) und die eingeſtreuten eigenen Urtheile in der Geſch. der Philoſ. B. 2. S. 253. 256. B. 3. S. 686. 691. 14 f. 33. 45. Phänomenol. S. 16. 579. 602. Wenn Hegel in der Encykl. ſich ſelbſt gegen den Vorwurf des Pantheismus verwahrt, ſo meint er einen Pantheismus, den ihm kein vernünftiger Menſch Schuld gegeben hat. Vgl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Geſch. S. 19. Anm. (2. A. 1838.). Unter Pantheismus verſteht man nämlich nicht diejenige Denkweiſe, nach welcher Alles, d. h. jedes einzelne Ding Gott, ſondern nach welcher Gott das

eine andere Vermittlung gebe, da wir nun einmal eine ſolche als unerläßlich für das Selbſtbewußtſein, wie für die Freiheit erkannt haben. Die chriſtliche Lehre hilft uns hier aus der Verlegenheit durch die ewige Zeugung des Sohnes, welche ſie beſtimmt von der Schöpfung der endlichen in Zeit und Raum erſcheinenden Welt unterſcheidet (ſ. den Prolog des Evang. Johannis, Kol. 1, 15—20.[1]). Hebr. 1, 2. 3. Joh. 17, 5.), während Hegel beide identificirt. Aber ſchon der ſpeculative Begriff ſelbſt treibt über jene Hegelſche Beſtimmung hinaus. Die Welt iſt das Endliche, Gott iſt das Unendliche. Kann das Unendliche im Endlichen ſich ſelbſt wahrhaft wiederfinden, wenn man nicht den Unterſchied ſpurlos verwiſchen will? Iſt das Andersſein die Welt, d. h. einerſeits die äußere Natur, andererſeits der endliche Geiſt: ſo muß Gott, um ſich ſelbſt zu wiſſen, ſich verendlichen, d. h. er muß außer ſich gerathen, abgeſehen davon, daß Gott auf dieſe Weiſe ein zerfahrenes Selbſtbewußtſein hätte. Zudem kommt man, wenn man nicht aller naturwiſſenſchaftlichen Forſchung Hohn ſprechen will, oder auch nur den Hegelſchen Begriff der Entwicklung, welche ein Auf-

All, τὸ πᾶν iſt; ähnlich wie der Monotheismus die Anſicht iſt, welche lehrt, daß Gott nur Einer und nicht, daß Einer Gott iſt. Vgl. über den Begriff des Pantheismus die klare Auseinanderſetzung von Erdmann in dem Aufſatz: Panth., die Grundlage der Religion in Bruno Bauers Zeitſchrift für ſpecul. Theol. Band I. Heft 2. Berl. 1836. S. 134 f. Jene Behauptung nun, daß Gott Alles ſei, kann ſehr verſchiedene, beſonders aber zwei Formen annehmen: Entweder wird der Sinn hineingelegt, daß nur Gott ſei und außer ihm gar nichts, alſo alle einzelnen Dinge bloß verſchwindende Accidentien an der Einen göttlichen Subſtanz ſeien. — Dieß iſt der ſubſtanzielle Pantheismus des Spinoza —; oder jene Formel nimmt vorherrſchend den Sinn an: Das All iſt Gott, d. h. nichts anderes iſt Gott, Gott hat außerhalb der Welt und des Menſchengeiſtes gar keine, wenigſtens keine ſelbſtbewußte Exiſtenz, — dieß iſt der feinſte logiſch-metaphyſiſche Pantheismus Hegels.

1) Die Schleiermacherſche Erklärung dieſer Stelle in den Stud. und Krit. 1832., welche die eigentliche Weltſchöpfung wegzuexegiren ſucht, kann als für immer widerlegt angeſehen werden.

ſteigen vom Niederen zum Höheren iſt, rückwärts conſequent verfolgt, am Ende nothwendig auf einen Anfang der Erde nicht nur, ſondern auch des Menſchen, in dem ja doch nach der obigen Forderung das Bewußtſein Gottes erſt zur Klarheit und Vollendung kommen ſoll. Sonach hätte Gott erſt ſeit einer verhältnißmäßig ſehr geringen Anzahl von Jahrtauſenden, nämlich ſeit der Erſchaffung des Menſchen ein abſolutes Selbſtbewußtſein, oder nicht einmal dieß, weil ja dieſes Bewußtſein ſich erſt durch die unvollkommenen Stufen des Gefühls, der Anſchauung, der Vorſtellung und des Verſtandes zum ſpeculativen Begriff entwickeln muß, — und doch iſt es nothwendige Forderung des Gottesbegriffs, daß dieſes Bewußtſein ein ewiges ſei. Strauß hat dieſe Schwierigkeit angeführt, aber nicht gelöſt [1]). Will man hier etwa die Origeniſtiſche Vorſtellung von einer unendlichen Zahl der Weltſchöpfungen anwenden, ſo ſchiebt man die Frage nur hinaus, ebenſo wie der Prädeterminismus die Unterſuchung über die Freiheit und die Berufung

1) Dogmat. I. S. 518. Wenn er nachher §. 48. beſonders S. 657 f. eine ewige Schöpfung annimmt und damit den Schöpfungsbegriff mit dem der Erhaltung zerfließen läßt, ſo kann dieß keine genügende Löſung ſein. Denn wird auch unter einer ewigen Schöpfung nicht das verſtanden, daß dieſe Erde oder irgend ein einzelner Weltkörper, ſondern nur daß das Univerſum, aber in beſtändigem Wechſel des Entſtehens und Vergehens ſeiner Theilgebilde von Ewigkeit her geweſen ſei (vgl. S. 653.), ſo kehrt jene Schwierigkeit doch wieder in Bezug auf den Anfang des Menſchen, worin ſie ja hauptſächlich beſteht. Der anerkannt ausgezeichnete Naturforſcher Steffens nennt die Thatſache, daß es eine Zeit gab, wo die Erde ohne Menſchen war, „die entſchiedenſte unter allen Thatſachen" (Rel. Philoſ. I. S. 198.). Ohnedieß führt ja auch die ganze Geſchichte darauf hin. Man müßte ſich alſo doch auf andere Sphären vernünftiger Weſen berufen, weil nur in dieſen Gott ein eigentliches Bewußtſein haben kann; und auch dann bliebe immer die Ungereimtheit ſtehen, daß das Abſolute, nachdem es auf irgend einem Weltkörper ſeinen Begriff realiſirt hatte, wieder von vorne anfing und ſo fort ins Unendliche, — ein progressus in infinitum, welcher nach der Hegelſchen Philoſophie ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

auf den Satan, als den Urheber des Böſen, die Frage nach dem Urſprung des Böſen hinausſchiebt, damit ſie verſtärkt wiederkehre. Oder beruft man ſich mit Vatke auf anderweitige Sphären des Weltalls, ſo verirrt man ſich in das Gebiet luftiger Hypotheſen, welche am wenigſten in ein Syſtem des abſoluten Wiſſens paſſen und nur das Denken verwirren! Der Begriff fordert alſo nothwendig, daß die Selbſtvermittlung Gottes ein immanenter Proceß ſei, und das iſt eben in der chriſtlichen Logoslehre der Fall. Indem Gott den Sohn zeugt, hat er ſein ewiges Selbſtbewußtſein vor aller Welt. Er ſelbſt iſt ſo ſein Andersſein und nur in ſich ſelbſt kann er ſein adäquates Object ſuchen und finden. Dieſe Unterſcheidung ſeiner von ſich ſelbſt wird aber ewig wieder aufgehoben durch den Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohn. Dieß iſt die immanente, oder ontologiſche Trinität, welche von der transeunten oder ökonomiſchen ſehr wol zu unterſcheiden iſt [1]).

Dieſe Feſtſtellung des Begriffs eines vor und unabhängig von aller Welt abſolut vollendeten perſönlichen Gottes war durchaus nothwendig, um zu unſerem Zwecke zu gelangen; denn nur auf dem Standpunkte des chriſtlichen Theismus gibt es Raum für die Freiheit endlicher Weſen. Der Pantheismus kann den Menſchen nicht als freie Perſönlichkeit, ſondern nur als Durchgangspunkt der Thätigkeit des Abſoluten, als Moment und Erſcheinungsform deſſelben anſehen, die bald wieder abgebrochen wird, um einer anderen zu weichen.

Im Begriffe der Perſönlichkeit liegt nun, wie wir oben ſahen, neben dem Selbſtbewußtſein das praktiſche Moment der abſolut freien, ewigen Selbſtbeſtimmung, oder der ewigen Liebe. Als Liebe iſt Gott nicht bloß überhaupt Selbſtmittheilung, ſondern perſönliche Gemeinſchaft ſtiftend mit ſich, alſo Anderes

1) Auf eine ſinnreiche Weiſe bezeichnet Angelus Sileſius im Cherubiniſchen Wandersmann, Buch VI. 238. die immanente Trinität:

Gott küßt ſich in ſich ſelbſt: ſein Kuß der iſt ſein Geiſt;
Der Sohn iſt's, den er küßt, der Vater, der es leiſtet.

ſetzend; das er nicht iſt, zur Gemeinſchaft mit ihm ſelber. Darin liegt die ethiſche (nicht metaphyſiſche) Nothwendigkeit der Weltſchöpfung. Von der Liebe alſo und nicht von dem theoretiſchen Momente der göttlichen Perſönlichkeit hat man dieſelbe abzuleiten, während man bei der Conſtruction der Trinität beide Momente ins Auge faſſen muß [1]). Gott will ſeine Seligkeit, die in ſeiner bewußten Freiheit beſteht, d. h. in dem ewig befriedigten Bedürfniß, ſich abſolut unabhängig ſelbſt zu ſetzen und das Geſetzte, den ewigen Sohn als den abſolut entſprechenden Ausdruck ſeines eigenen Weſens zu erkennen, und durch den Geiſt in ſich ſelbſt zurückzunehmen, nicht für ſich behalten, ſondern auch ſeinem Nichtich mittheilen, d. h. eine Welt ſchaffen. Im Syſteme des Pantheismus iſt die Weltſchöpfung als nothwendige Bedingung des göttlichen Selbſtbewußtſeins gleich ewig mit Gott. Bloß ideal gefaßt hat dieß auch auf chriſtlichem Standpunkte ſeine Wahrheit, indem das N. T. den Entſchluß Gottes zur Weltſchöpfung und Welterlöſung durchaus als einen ewigen, vor Grundlegung der Welt gefaßten darſtellt, 1 Kor. 2, 7. Epheſ. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. 1 Petr. 1, 20. In dem Sohne als dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, in dem, durch den und zu dem Alles geſchaffen iſt, ſind auch die Urbilder der Welt von Ewigkeit her verſammelt. Die Idee und das Ideal iſt wie das Ziel, ſo auch das nothwendige Prius der Wirklichkeit. Dieſe Wirklichkeit der Welt iſt nicht gleich ewig mit ihrer Idee, ohne daß darum behauptet würde, es habe vor der Welt eine Zeit gegeben, dieſe iſt vielmehr, wie ſchon Auguſtin ſagt, mit der Welt zugleich geſchaffen. Wäre das Wiſſen Gottes auch nothwendig immer ein ſchöpferiſches, ſo wäre er nicht abſolut frei und er müßte, weil er das Böſe weiß, dieſes darum auch ſchaffen, womit aber ſein Begriff aufgehoben wäre. Die Schöpfung iſt alſo die

1) Alſo nicht etwa bloß das Selbſtbewußtſein, wie Billroth thut, Religionsphiloſ. 1837. S. 65 ff. nach dem Vorgang von Weiße, die Idee der Gottheit, S. 255 f. Ohne den Begriff der perſönlichen Liebe wird man nie auf die chriſtliche Trinität kommen.

mit der Zeit ſelbſt eintretende Herausſetzung und Manifeſtation der im Sohne ewig gegebenen Welt in Zeit und Raum. Das Daſein der Welt und eben damit das Verhältniß Gottes zur Welt, iſt alſo kein unmittelbares, wie der Pantheismus es faßt, ſondern ein durch den Sohn vermitteltes (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο), aber deſſen ungeachtet weſentliches, eben ein wahrhaft freies, kein willkührliches, wie der Supranaturalismus es äußerlich faßt. Der Zweck der Weltſchöpfung iſt die Offenbarung Gottes, wenn gleich nicht für ihn ſelbſt, weil er ſich ja im Sohne ewig offenbar iſt, ſondern für die Welt ſelbſt. Vollkommen nun kann ſich Gott bloß in einem ihm ähnlichen Weſen offenbaren, und dieſes iſt der Menſch, in welchem die ſchöpferiſche Liebe Gottes culminirt. Iſt der Menſch Gottes Ebenbild, ſo müſſen ihm auch jene Momente des göttlichen Weſens mitgetheilt, d. h. er muß mit Bewußtſein und Freiheit, mit Vernunft und Wille begabt ſein [1]). Während nun aber das göttliche Weſen abſolut vorausſetzungslos iſt, ſo hat der Menſch als Creatur den Grund ſeines Daſeins nicht in ſich, ſondern im Schöpfer. Wäre er wie Gott abſolut, ſo wäre Gott nicht ſein Schöpfer; beſäße er aber gar keine Selbſtſtändigkeit, ſo würde ſich Gott in ihm nicht als ſeinem Ebenbilde offenbaren können, der Menſch wäre bloß Attribut Gottes. Ferner, in Gott ſind die einzelnen Momente der Freiheit und des Selbſtbewußtſeins in abſoluter Simultanität geſetzt, weil Gott als das Abſolute keiner weiteren Entwicklung bedarf. In dem Menſchen aber als dem endlichen, mithin in der Zeit ſich entwickelnden Weſen können jene Momente nur in der Form der Zeit, d. h. nach einander auftreten, d. h. ſie müſſen ſich ſtufenweiſe entwickeln. Eine anerſchaffene fertige Freiheit wi-

1) Vgl. über die Nothwendigkeit perſönlicher, alſo freier Weſen, damit die Welt eine Offenbarung Gottes heißen könne, manche ſchöne Bemerkungen in J. Müllers Buch über die Sünde I. S. 445 f. und Dr. Ernſt Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, oder Grundzüge der evangel. kirchlichen Moraltheologie. Stuttg. 1840. Abth. I. S. 32 ff.

derſpricht ihrem Begriff. Wie Gott ſelbſt ſich ewig zu dem macht, was er iſt, d. h. ſich fortwährend reproducirt, als Gott erweiſt, ſo muß der Menſch, nur eben in Form der endlichen Entwicklung, ſich als das ſelbſt ſetzen und beſtätigen, als was ihn Gott erſchaffen hat, d. h. er muß die ihm anerſchaffene potenzielle Freiheit realiſiren, damit ſo das Ebenbild Gottes zugleich ſeine eigene That ſei. Das erſte Moment der Freiheit nun iſt die Indifferenz, das **arbitrium**, gewöhnlich, obwol nicht ganz richtig, **liberum arbitrium** genannt. Dieß iſt die Freiheit als Anlage, die formale Freiheit, die Möglichkeit des So und Andersſeins, die noch nicht bethätigte Macht der Selbſtentſcheidung für das Gute wie für das Böſe, oder die Wahlfreiheit. Dieſer Zuſtand in ſeiner urſprünglichen Reinheit genommen iſt der Zuſtand der Unſchuld, der eben ſo fern von thieriſcher Brutalität als von ethiſcher Vollkommenheit zu denken iſt. Der Menſch war gut, weil der gute Gott nur Gutes ſchaffen kann; aber hatte ſich noch nicht als gut bewährt, ſeine Güte war nicht zugleich die That ſeiner ſittlichen Selbſtbeſtimmung, ſondern bloß eine anerſchaffene, die Güte eines Kindes, wenn man die Erbſünde von dieſem hinwegdenkt, d. h. bewußtloſe Unſchuld [1]), unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott. Dieſe muß zur bewußten Vermittlung, zur ſelbſtgeſchaffenen Gemeinſchaft, die formale Freiheit zur materialen werden [2]).

1) Vgl. Billroth, Religionsphiloſ. 1837. S. 87 ff. Göſchel, Beiträge zur ſpeculat. Philoſ. von Gott und dem Menſchen und dem Gottmenſchen 1838. S. 200 ff. Sartorius, die Lehre von der h. Liebe. I. S. 32 ff., der ſich jedoch der altkirchlichen Vorſtellung vom Urzuſtande etwas zu ſehr nähert.

2) Hinſichtlich der näheren Entwicklung des Freiheitsbegriffs, wovon uns hier bloß die Hauptmomente angehen, verweiſe ich auf folgende Schriften: K. Ph. Fiſcher, die Freiheit des menſchlichen Willens im Fortſchritte ihrer Momente. Tüb. 1833., vgl. deſſen Metaphyſik 1834. S. 107 f. 261 f. und Recenſion der bekannten Romangſchen Schrift in Fichte's ſpecul. Zeitſchr. 1839.; Weiße, Recenſ. derſelben Schrift in den Heidelberg. Jahrb. 1836. Nr. 62—65. vgl. deſſen Idee der Gottheit, S. 282 ff.; Göſchel, Berliner Jahrbücher 1838.

Dazu war nöthig, daß der Menſch ſich in ſeinem Unterſchiede von Gott erfaßte, denn ſonſt iſt kein Selbſtbewußtſein möglich. Dieſen Unterſchied hätte er aber alſobald wieder aufheben, ſeinen eigenen Willen dem göttlichen unterordnen ſollen, — und dieß wäre der natürliche, ordnungsmäßige Gang der Entwicklung geweſen. Es iſt demnach nicht die Wirklichkeit, ſondern bloß die Möglichkeit des Böſen als nothwendig anzuſehen, d. h. die Erkenntniß des Unterſchiedes von Gott und der Möglichkeit, auf ſeinem eigenen Willen zu beharren, jenen Unterſchied zu fixiren [1]). Statt deſſen hat nun der Menſch, wie die Erfahrung und unſer Selbſtbewußtſein lehrt, dem objectiven Geſetz, als dem Ausdruck des göttlichen Willens und

Nr. 93.; 1835. Mai Nr. 87., Novemb. Nr. 83. (wo ſich manche geiſtreiche, obwol bloß aphoriſtiſche Andeutungen über dieſen Gegenſtand finden); deſſen Beiträge zur ſpecul. Philoſ. u. ſ. w. S. 19 ff. 200 ff.; Daub, Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. 1834. (vgl. die Recenſ. von Roſenkranz, Berliner Jahrb. 1835. Januar Nr. 1. 2.) und die betreffenden Abſchnitte in ſeinen ethiſchen Vorleſungen; Paſſavant, Von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgeſetze des Menſchen. 1835.; Sigwart, Ueber das Problem von der Freiheit u. ſ. w. Tüb. Zeitſchr. f. Th. 1839. H. 3.; beſonders aber Billroth, Religionsphiloſ. S. 66. 76 ff. 86 ff. und J. Müller, Die chriſtl. Lehre von der Sünde. I. S. 403 ff. 534 ff. Die von Billroth und Müller gegebene Entwicklung des ſchwierigen Begriffs ſagt mir am meiſten zu.

1) Im Gegenſatz gegen die pantheiſtiſchen Ehrenretter des Sündenfalls ſagt Göſchel, Beiträge z. ſpec. Philoſ. u. ſ. w. S. 19. ganz richtig: „Die Willkühr iſt nur als Möglichkeit, nur als Negation zum Begriffe der menſchlichen Freiheit und ihrer Entwicklung nothwendig und weſentlich; der Sündenfall iſt aber der Act, wodurch die Willkühr aus dieſer ihrer begrifflichen Stellung zur Freiheit verrückt, die Möglichkeit verwirklicht, die Negation zur poſitiven Geltung erhoben werden ſoll. Folglich iſt der Sündenfall zur Entwicklung der menſchlichen Freiheit nicht allein nicht nothwendig, ſondern dieſer ſo zuwiderlaufend, daß durch die Sünde die Freiheit auch in ihrem Begriffe vernichtet und verkehrt wird." Vgl. S. 22., wo die nämliche Schlußfolge auf die Entwicklung des Selbſtbewußtſeins angewandt iſt (ſ. auch S. 197 ff.).

geiſtlichen Tod nach ſich ziehen, und unter dieſen iſt nach den früheren Bemerkungen die Geiſtesläſterung als die ſtrafbarſte Species anzuſehen, als die unvergebliche Sünde. Dieß führt uns nun auf die Unterſcheidung zwiſchen peccata remissibilia und irremissibilia, für welche unſere Stelle der locus classicus iſt. Die erſteren ſind nach der kirchlichen Begriffsbeſtimmung ſolche, quae sicut poenitentiam sua natura non excludunt, ita quoque remitti possunt atque solent; die irremissibilia ſolche, quae per se talia sunt, ut Deus ea numquam remittere possit. Eigentlich muß es ſtatt irremissibilia irremissibile heißen, weil ja dieſes Prädicat nur von jener einzigen Sünde gilt [1]). Dieſen Begriff aber haben wir nun näher zu rechtfertigen.

Bekanntlich hat Delbrück (in ſeinen Betrachtungen und Unterſuchungen) das N. T. eines Widerſpruchs beſchuldigt, indem es einerſeits die Allgemeinheit der Sündenvergebung, andererſeits doch eine unverzeihliche Sünde lehre [2]). Darauf hat ſchon Nitzſch gebührend geantwortet [3]). Bei dieſer Behauptung iſt als Grund der Nichtvergebung willkührlich Gott vorausgeſetzt, was nach Neuteſtamentlichen Begriffen gar nicht der Fall ſein kann [4]). Gottes Gnade muß als eine allgemeine auch nothwendig allen vergeben wollen. Aber dieſe Vergebung iſt natürlich nach der bibliſchen Lehre von der Heilsordnung an die Bedingung des bußfertigen Glaubens geknüpft. Nach allem, was über die Geiſtesläſterung geſagt iſt, muß man ſich dieſelbe mit völliger Unbuß-

1) Wenn daher Heidegger, Corp. theol. chr. P. I. p. 358. a. die pecc. irrem. eintheilt in communiter irremissibilia, quibus reprobi omnes promiscue pereunt, und singulariter irremiss., nämlich die blasph. in Sp. s., ſo iſt dieſe Unterſcheidung unbegründet und unrichtig.

2) Uebereinſtimmend damit ſagt Bretſchneider, Dogm. II. S. 13. (4. A.): „die abſolute Verneinung der moraliſchen Vergebung bei Gott oder Jeſus iſt mit andern Ausſprüchen Jeſu und mit ſeinem eigenen Verhalten nicht zu vereinigen.“

3) Stud. u. Krit. 1829. S. 649 ff. und in ſeinem Syſt. S. 273.

4) Darüber ſpricht ausführlich Grashof S. 975 ff.

bloß die allgemeine Offenbarung Gottes, die ſich ſubjectiv im νοῦς, in der ſelbſtbewußten, die Uridee des Abſoluten vernehmenden Vernunft und im Gewiſſen ausprägt, ſondern innerhalb der Chriſtenheit auch die beſondere Offenbarung, die Gnade Gottes in Chriſto entgegen, welche die Macht der Sünde immer mehr zu brechen und dem durch ſie zum πνεῦμα geſteigerten νοῦς die alleinige Herrſchaft einzuräumen ſtrebt. Alle diejenigen Sünden, welche vor dem Eintritt einer näheren Erkenntniß dieſer erlöſenden Gnade begangen werden, alſo auch die in dieſem Gebiete relativ wiſſentlichen und vorſätzlichen Sünden, als deren Spitze die Läſterung des Menſchenſohnes zu betrachten iſt, tragen vorherrſchend (nicht durchaus) den Charakter der ἄγνοια (Joh. 15, 22.) an ſich, und können nach Matth. 12. alle vergeben werden, weil ſie die Bedingung der Vergebung, die Buße, nicht ausſchließen, ſondern von der einmal eingetretenen vollen Erkenntniß des Unrechts nur noch ein Schritt zur Buße iſt. Ganz anders aber verhält es ſich mit denjenigen Sünden, die nach einer klaren Erkenntniß und theilweiſen Erfahrung der Gnadengüter begangen werden. Da der Grad der Strafbarkeit ſich natürlich nach dem Maaße der Erkenntniß richtet, ſo müſſen dieſe Sünden, weil gegen beſſeres Wiſſen und Gewiſſen begangen, offenbar auch am meiſten ſtrafbar ſein. Damit haben wir das Gebiet der Todſünden im engeren Sinne (1 Joh. 5, 16.) betreten und in dieſem Gebiete iſt die Geiſtesläſterung das furchtbare Ende. Sie iſt aber nicht bloß ſchlechtweg als bewußtes Widerſtreben gegen den Gottesgeiſt zu faſſen, ſondern näher als das endliche Reſultat eines langen Kampfes gegen die eindringendſten Ermahnungen des klar erkannten Gnadengeiſtes. Selige Erfahrungen der erlöſenden Liebe ſind in dem Geiſtesläſterer vorangegangen, aber den letzten furchtbaren Widerſtand, ſeine innerſte Lieblingsneigung will er nicht überwinden. Weil er ſich ſo hoch begnadigt weiß und auch von Andern dafür gehalten, von Vielen vielleicht als halber Apoſtel, als inbrünſtiger Beter, als hinreißender geiſtlicher Redner angeſtaunt wird, läßt er ſich gehen

und nährt ruhig die Schlange in ſeinem Buſen. Der Geiſt Gottes, der allein Wiedergeburt will, ermahnt ihn zuerſt ſanft und liebevoll, dann ernſt und drohend. Es kommt zum letzten furchtbaren Kampfe zwiſchen Fleiſch und Geiſt, welchen uns nachher Spiera mit erſchütternder Anſchaulichkeit ſchildern wird; lange, vielleicht Jahre lang ſchwankt der Sieg, endlich aber wird der Geiſt nicht nur betrübt und gedämpft, ſondern, nachdem er alle ſeine Wirkungen erſchöpft hat, auch aus dem letzten Stück Landes höhniſch verwieſen und dieß dem Böſen eingeräumt. Damit iſt jener Sünder zum unverſöhnten und unverſöhnlichen Sünder wider den heil. Geiſt geworden; er hat empöreriſch Fleiſch und Geiſt, Gott und Satan vertauſcht, indem er dem letzteren gab, was dem erſteren gebührte; mit dem Geiſte ſelbſt hat er auch jeden Weg, zu ihm zu gelangen, alle ſeine Wirkungen, Buße und Glauben in ſich vernichtet. Mit jenem Siege iſt zunächſt Stille, aber ſchauerliche Stille und Oede eingetreten. In ſich ſelbſt zerriſſen, rafft er ſich wieder auf; aber der neue Kampf iſt nun nicht mehr ein Kampf zwiſchen zweien, von denen ungewiß iſt, welcher Sieger ſein wird, ſondern die ohnmächtige Wuth der bis zum Wahnſinn geſteigerten Selbſtſucht gegen den Geiſt, der ihn nicht mehr überwinden kann, wenn er nicht die von ihm ſelbſt geſetzte Ordnung des Heils aufheben und den freien Proceß der Wiedergeburt zu einem mechaniſchen Naturproceß umwandeln will. Die Unvergeblichkeit dieſer Sünde leuchtet von ſelbſt ein. Sie iſt unvergeblich nicht etwa, weil Gott ſie nicht vergeben will, ſondern weil der Läſterer nichts von Vergebung wiſſen will, vielmehr ſich in empöreriſchem Egoismus in ſich ſelbſt abſchließt und den heiligen Geiſt, den Geiſt der Wahrheit, der Liebe und der Seligkeit, ſo viel an ihm iſt, fortwährend negirt, obwol er ihn nie abſolut negiren kann, was gerade ſeine Unſeligkeit ausmacht.

Somit haben wir denn den Begriff der unvergeblichen Sünde gerechtfertigt, der freilich nur auf dem Standpunkte der Freiheit und zwar nicht der Freiheit, von welcher auch pan-

nicht annehmen, daß die heiligſten Handlungen und Beziehungen des Menſchen nur durch Irrthum und Täuſchung zu Stande kommen können. Was die Hegelſche Philoſophie betrifft, ſo iſt es ihr Stolz den Spinoziſtiſchen Begriff Gottes als der Subſtanz zu dem Begriffe Gottes als des Subjects fortentwickelt zu haben, wie es der Meiſter ſelbſt mehrmals ausſpricht [1]). Aber dieſe Subjectivität wird Gott nur zuerkannt, ſofern er ſeine Wirklichkeit nicht anders als in endlichen Geiſtern haben kann, weßwegen denn dieſe endlichen Subjectivitäten als unangemeſſene Erſcheinungsformen des abſoluten Seins ewig ebenſo wieder abgebrochen und zurückgenommen, als geſetzt werden [2]). Jedenfalls aber gibt Hegel zu, daß Gott als Geiſt Selbſtbewußtſein haben müſſe. Es fragt ſich nur eben nach der Art, wie er es hat. Im Begriffe der Perſönlichkeit liegen nämlich zwei Momente als Einheit geſetzt, Selbſtbewußtſein und Freiheit, oder poſitiv ausgedrückt Liebe. In der ihrer Idee entſprechenden, harmoniſchen Thätigkeit beider beſteht die Seligkeit. In dem theoretiſchen Momente des Selbſtbewußtſeins, wie in dem praktiſchen der Liebe liegen wieder drei Momente. Das Selbſtbewußtſein kommt nur zu Stande, indem es ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, aus dieſem Unterſchiedenen ſich wieder zurücknimmt und ſo ſich weiß. Das We-

bende) Anſchließen an bedeutende Perſönlichkeiten der Vorzeit ſeinen Anſichten eine imponirende Haltung zu geben?"

1) Phänomenologie S. 14. Logik I. 2. S. 194 f. Geſch. der Philoſ. Bd. 3. S. 377. Eine Art von Perſönlichkeit liegt weſentlich auch ſchon in dem Terminus Identität. Gott iſt abſolute Identität heißt ſo viel, als: Gott iſt ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende Einheit, Selbſtbewußtſein. Vgl. Feuerbach, Recenſ. des Sendſchreibens von Roſenkranz an Bachmann, Berliner Jahrb. 1835. April 525.

2) Vgl. über den Hegelſchen Begriff der Subjectivität Strauß, Dogm. I. S. 513 ff., wo die verſchiedenen Ausſprüche Hegels ſorgfältig verglichen und erwogen werden. Daß aber in Hegels Schriften ſelbſt mannigfache Keime liegen, die, etwas umgebildet und weiter entwickelt, viel zu einer tieferen wiſſenſchaftlichen Begründung des chriſtlichen Theismus beitragen können, bin ich weit entfernt, in Abrede zu ſtellen.

Nun fragt es sich zunächst, wie diese Sünde psychologisch zu denken sei, welche Frage genau zusammenhängt, oder eigentlich dieselbe ist mit der Frage nach dem Zustande der Verdammten. Denn im strengsten Sinne verdammt ist nur der Geisteslästerer.

2) Ist die Lästerung des h. Geistes, d. h. die äußerste Spitze des Bösen als Haß oder als Indifferenz zu denken?

Diese Frage ist neuerdings durch die beiden interessanten Aufsätze von Grashof und Gurlitt in Anregung gebracht worden. Während Grashof und nach ihm mit einigen verbessernden Modificationen und näheren Bestimmungen Tholuck zu beweisen suchten, daß jene Sünde nur als äußerster Haß zu denken sei, hat sich Gurlitt und nach ihm Nitzsch für das Gegentheil entschieden. Wir müssen vorerst die Gründe beider Parteien anhören. Der Hauptinhalt der Auseinandersetzung von Grashof[1]) ist folgender: Jede Sünde und Zurechnung setzt nothwendig einen gewissen Grad von Erkenntniß und Selbstbestimmung voraus, und je heller die Erkenntniß, je freier die Selbstbestimmung, desto größer die Sünde und umgekehrt, nach Stellen, wie Luc. 12, 47 f. Matth. 11, 22 — 24. 2 Petr. 2, 20 f. Hebr. 10, 26 ff. Folglich ist die Sünde wider den h. Geist nur denkbar auf dem Culminationspunkte der Erkenntniß und der Willensunabhängigkeit[2]), wo man das deutlich erkannte Böse selbstständig wählt und thut[3]). Sie gibt sich demnach kund als «die mit dem vollen, klaren Bewußtsein von der ewigen Wahrheit verbundene, aus entschiedenem Hasse gegen das Gute, als solches, hervorgehende und vermittelst eines völlig unabhängigen Willensentschlusses bewirkte Verunglimpfung, Lästerung Gottes in seiner heiligen Vollkommenheit»[4]).

1) S. 961 ff. des angeführten Aufsatzes in den Stud. u. Krit. 1833.
2) S. 967.
3) S. 968.
4) S. 968.

Gurlitt findet nun in der Forderung eines Haſſes, der auf der einen Seite mit vollkommener Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbſtbeſtimmung verbunden ſei, einen innern Widerſpruch. Denn der Haß iſt, ſagt Gurlitt, immer ein Widerſtreben des Geiſtes gegen eine Beſchränkung, oder Gefährdung des Lebens, wie die Liebe ein Hinſtreben zu dem, was eine Erweiterung oder Erhöhung des Lebens bietet. Nun läßt ſich zwar der Haß gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und ſeiner verpflichtenden Kraft verbunden denken; aber nicht mit freier Selbſtbeſtimmung; denn dieſe findet nur da Statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkler gedachten Grundanſicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man ſo handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation deſſen, was man gewollt, und ins Werk geſetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun aber ein Menſch mit nüchternen Sinnen ſein Widerſtreben gegen das Gute billigen, wo er doch erkennt, daß er verflichtet iſt, daſſelbe anzunehmen und zu üben? Er könnte dieſem: ich ſoll nur entgegenſetzen ein: ich will nicht, und das wäre das Produkt des Eigenſinnes, der immer auf einen gebundenen, unfreien Zuſtand deutet, und in dieſem Falle kann alſo von freier Selbſtbeſtimmung nicht die Rede ſein, — oder man ginge von der Annahme aus, daß der eigene Wille eben ſo viel und mehr bedeute, als der göttliche Wille, der jenes Soll ausſpricht. — Dieſes aber hieße die verpflichtende Kraft des Guten läugnen, was der Vorausſetzung zufolge nicht geſchehen darf. Indeſſen das Bisherige gilt von dem Haſſe gegen das Gute nur in ſo weit, als er ein Widerſtreben gegen Beſchränkungen des individuellen Lebens iſt. Nun iſt aber der Fall denkbar, daß einer das Gute haßt, weil er darin eine feindſelige Beengung der menſchlichen Freiheit erblickt. Ein ſolches Widerſtreben entſtände dann aus freiem Grundſatz, alſo mit freier Selbſtbeſtimmung. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles klares Bewußtſein der Wahrheit vorauszuſetzen. Sonſt müßte man ja ſehen, daß das Gute

die gemeinſamen menſchlichen Intereſſen nicht gefährdet, ſondern fördert. Ueberdieß iſt Haß gegen das Gute aus Mitgefühl etwas, was ſich in ſich ſelbſt widerſpricht, und daher immer auf Mißverſtand beruhen muß. Oder iſt jenes Mitgefühl, jenes Hinausſehen über die Schranken des individuellen Daſeins nicht bereits ſelbſt etwas Gutes? Daraus ergiebt ſich denn, quod erat demonstrandum: Haß gegen das Gute, deutliche Erkenntniß des Guten in ſeiner verpflichtenden Kraft und freie Selbſtbeſtimmung ſind unvereinbare Dinge, aus denen ſich kein Zuſtand eines lebendigen Menſchen conſtruiren läßt [1]). —

So weit die Polemik gegen Grashof, die übrigens theilweiſe auf einem Mißverſtändniſſe beruht. Denn offenbar ſetzt Gurl. hier bei Grash. einen Begriff der Freiheit voraus, den dieſer ausdrücklich bekämpft, nämlich den auguſtiniſchen der wahren Freiheit. Grash. ſagt aber [2]): «daß nun der Wille bei keinem Menſchen wirklich frei ſei, iſt eine Thatſache, die Niemand läugnet; aber eben ſo gewiß iſt es, daß überall, wo eine Sünde ſoll begangen werden können, ein gewiſſer Grad von ſelbſtſtändiger Willensbeſtimmung vorhanden ſein müſſe, weil ein gänzliches Fehlen derſelben alle Imputation aufheben würde." Aber allerdings vermißt man auch bei Grash. durchaus einen ſcharfen und genügenden Begriff der freien Willensbeſtimmung, denn der S. 967. aufgeſtellte leidet an einem innern Widerſpruch, wie Tholuck [3]) gezeigt hat; und ebenſo hat er vergeſſen, das Moment der Täuſchung, der verſchuldeten Selbſtverblendung hervorzuheben, die bei aller Klarheit der Erkenntniß immer im Böſen enthalten iſt. Denn darin hat Gurl. allerdings Recht, daß ein böſer Wille nicht zur That werden kann, ohne vorher die Erkenntniß getrübt zu haben. Aber die Sünde deckt das Auge des Gewiſſens ſelbſt zu und haſcht dann, wie Lavater ſagt, ihre Beute im Dunkeln.

1) Stud. u. Krit. 1834. S. 600—602.

2) S. 962.

3) Vermiſchte Schriften Th. II. S. 466.

mit der Zeit ſelbſt eintretende Herausſetzung und Manifeſtation der im Sohne ewig gegebenen Welt in Zeit und Raum. Das Daſein der Welt und eben damit das Verhältniß Gottes zur Welt, iſt alſo kein unmittelbares, wie der Pantheismus es faßt, ſondern ein durch den Sohn vermitteltes (πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο), aber deſſen ungeachtet weſentliches, eben ein wahrhaft freies, kein willkührliches, wie der Supranaturalismus es äußerlich faßt. Der Zweck der Weltſchöpfung iſt die Offenbarung Gottes, wenn gleich nicht für ihn ſelbſt, weil er ſich ja im Sohne ewig offenbar iſt, ſondern für die Welt ſelbſt. Vollkommen nun kann ſich Gott bloß in einem ihm ähnlichen Weſen offenbaren, und dieſes iſt der Menſch, in welchem die ſchöpferiſche Liebe Gottes culminirt. Iſt der Menſch Gottes Ebenbild, ſo müſſen ihm auch jene Momente des göttlichen Weſens mitgetheilt, d. h. er muß mit Bewußtſein und Freiheit, mit Vernunft und Wille begabt ſein [1]). Während nun aber das göttliche Weſen abſolut vorausſetzungslos iſt, ſo hat der Menſch als Creatur den Grund ſeines Daſeins nicht in ſich, ſondern im Schöpfer. Wäre er wie Gott abſolut, ſo wäre Gott nicht ſein Schöpfer; beſäße er aber gar keine Selbſtſtändigkeit, ſo würde ſich Gott in ihm nicht als ſeinem Ebenbilde offenbaren können, der Menſch wäre bloß Attribut Gottes. Ferner, in Gott ſind die einzelnen Momente der Freiheit und des Selbſtbewußtſeins in abſoluter Simultanität geſetzt, weil Gott als das Abſolute keiner weiteren Entwicklung bedarf. In dem Menſchen aber als dem endlichen, mithin in der Zeit ſich entwickelnden Weſen können jene Momente nur in der Form der Zeit, d. h. nach einander auftreten, d. h. ſie müſſen ſich ſtufenweiſe entwickeln. Eine anerſchaffene fertige Freiheit wi-

1) Vgl. über die Nothwendigkeit perſönlicher, alſo freier Weſen, damit die Welt eine Offenbarung Gottes heißen könne, manche ſchöne Bemerkungen in J. Müllers Buch über die Sünde I. S. 445 f. und Dr. Ernſt Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, oder Grundzüge der evangel. kirchlichen Moraltheologie. Stuttg. 1840. Abth. I. S. 32 ff.

aber nur eine beſondere Erſcheinung der ganzen, nach Vernichtung ſtrebenden Geſinnung iſt, die wir Haß zu nennen pflegen. Wer alſo das Gute haßt, der erkennt ihm noch Bedeutſamkeit und Macht zu, fühlt ſich durch daſſelbe beherrſcht und gebunden, und das kann nur geſchehen, indem noch etwas in ihm, nämlich das Gewiſſen, für das Gute redet, und ſo einen Widerſtreit zwiſchen Sollen und Wollen fühlbar macht. Wo aber noch das Gewiſſen redet, da iſt auch noch ein Schimmer des Guten vorhanden. Wir müſſen alſo einen Zuſtand ſuchen, wo das Gewiſſen völlig beſeitigt iſt. Dieß iſt nur da möglich, wo der Menſch bei ſich ausgemacht hat, daß das Gute überhaupt nichts, daß der ganze Unterſchied zwiſchen gut und bös eine leere Menſchenerfindung ſei, daß es alſo kein Geſetz gebe, ſondern jeder frei und ungehindert thun dürfe, wozu er Neigung und Vermögen habe. Man muß alſo das Gute durchaus verläugnen, ſonſt wird man des böſen Gewiſſens nicht los. Nun hält man nach ſeiner Meinung mit vollem Rechte alle diejenigen, welche von dem Guten reden und rühmen, und es in ihrem eigenen Leben darſtellen wollen, entweder für aberwitzige Thoren, die einem Phantom nachjagen, und darüber die handgreiflichſten Vortheile verſcherzen, oder für verſchmitzte Heuchler, die unter der Maske der Narrheit ihre pfiffigen Anſchläge deſto beſſer auszuführen gedenken. Selbſt was in der eigenen Bruſt noch übrig iſt von Regungen des Gewiſſens (? dieſes ſoll ja nach dem Vorigen völlig vernichtet ſein!), erklärt man entſchieden für Nachklänge früh eingeſogener Vorurtheile, für kindiſchen Unverſtand und Aberglauben, deſſen man ſich billig zu ſchämen habe. Da iſt freilich keine Bekehrung möglich; denn die Furcht des Herrn und die Erkenntniß der Sünde iſt der Weisheit Anfang, und ein ſolcher Menſch fürchtet keinen Herrn mehr: er iſt ſich ſelbſt ſein eigner Herr, und eine Sünde gibt es für ihn gar nicht. Daß ein ſolcher Zuſtand wirklich in der Welt vorkommt, iſt als ausgemacht anzunehmen. Eine andere, und nur hypothetiſch zu beantwortende Frage iſt die, ob dieſer Zuſtand durchaus in alle Ewigkeit

theiſtiſche Syſteme reden, ſondern der Freiheit einen Sinn hat, welche die Möglichkeit eines finalen Widerſtandes gegen die Gnade in ſich ſchließt. Derſelbe Begriff ergibt ſich aber auch noch auf einfacherem Wege durch die Betrachtung des Entwicklungsgeſetzes, dem auch die Freiheit, wie alle geiſtigen Potenzen, unterworfen iſt. Wie nämlich die anerſchaffene Wahlfreiheit in der rechten Weiſe angewandt, allmählich zu der mit Nothwendigkeit gepaarten Freiheit, zu der ſeligen Freiheit der Kinder Gottes wird, wo man das Böſe nicht mehr thun kann, weil man es nicht thun will[1]); ſo läuft nach dem gleichen Entwicklungsgeſetze die verkehrt angewandte formale Freiheit, conſequent verfolgt, zuletzt in die entgegengeſetzte Nothwendigkeit aus, wo man das Gute nicht thun kann, weil man es nicht will. Dieſe äußerſte Spitze des Böſen, d. h. die Läſterung des h. Geiſtes iſt eine nothwendige Vorausſetzung des ethiſchen Charakters der chriſtlichen Religion.

1) Dieß iſt dann erſt die wahre Freiheit, die realiſirte Liebe zu Gott. Deo servire vera libertas est, ſagt Auguſtin. Ganz richtig hat auch Göthe dieſe Freiheit geſchildert, wenn er die Iphigenie ſagen läßt:

Von Jugend auf hab ich gelernt gehorchen
Erſt meinen Eltern und dann einer Gottheit,
Und folgſam fühlt' ich immer meine Seele
Am ſchönſten frei.

Derſelbe ſagt in den Geſprächen mit Eckermann Bd. I. S. 307.: „Nicht das macht frei, daß wir nichts über uns anerkennen wollen, ſondern eben daß wir etwas verehren (und lieben), das über uns iſt. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unſere Anerkennung an den Tag, daß wir ſelber das Höhere in uns tragen und werth ſind, ſeines Gleichen zu ſein. Ich bin bei meinen Reiſen oft auf norddeutſche Kaufleute geſtoßen, welche glaubten, meines Gleichen zu ſein, wenn ſie ſich roh zu mir an den Tiſch ſetzten. Dadurch waren ſie es nicht, allein ſie wären es geweſen, wenn ſie mich hätten zu ſchätzen und zu behandeln gewußt." „Ich bin nur da frei, ſagt Steffens (Relig. Philoſophie Th. II. S. 164.), wo das Geſetz aufhört, mir Geſetz zu ſein und reine Aeußerung des unbedingten Willens wird, d. h. da wo ich völlig mit Gott eins bin." Es leuchtet von ſelbſt ein, was ſich aus dieſen Stellen für das Gegentheil ergibt, um deß willen ich ſie angeführt habe.

Nun fragt es ſich zunächſt, wie dieſe Sünde pſychologiſch zu denken ſei, welche Frage genau zuſammenhängt, oder eigentlich dieſelbe iſt mit der Frage nach dem Zuſtande der Verdammten. Denn im ſtrengſten Sinne verdammt iſt nur der Geiſtesläſterer.

2) Iſt die Läſterung des h. Geiſtes, d. h. die äußerſte Spitze des Böſen als Haß oder als Indifferenz zu denken?

Dieſe Frage iſt neuerdings durch die beiden intereſſanten Aufſätze von Grashof und Gurlitt in Anregung gebracht worden. Während Grashof und nach ihm mit einigen verbeſſernden Modificationen und näheren Beſtimmungen Tholuck zu beweiſen ſuchten, daß jene Sünde nur als äußerſter Haß zu denken ſei, hat ſich Gurlitt und nach ihm Nitzſch für das Gegentheil entſchieden. Wir müſſen vorerſt die Gründe beider Parteien anhören. Der Hauptinhalt der Auseinanderſetzung von Grashof[1]) iſt folgender: Jede Sünde und Zurechnung ſetzt nothwendig einen gewiſſen Grad von Erkenntniß und Selbſtbeſtimmung voraus, und je heller die Erkenntniß, je freier die Selbſtbeſtimmung, deſto größer die Sünde und umgekehrt, nach Stellen, wie Luc. 12, 47 f. Matth. 11, 22 — 24. 2 Petr. 2, 20 f. Hebr. 10, 26 ff. Folglich iſt die Sünde wider den h. Geiſt nur denkbar auf dem Culminationspunkte der Erkenntniß und der Willensunabhängigkeit[2]), wo man das deutlich erkannte Böſe ſelbſtſtändig wählt und thut[3]). Sie gibt ſich demnach kund als «die mit dem vollen, klaren Bewußtſein von der ewigen Wahrheit verbundene, aus entſchiedenem Haſſe gegen das Gute, als ſolches, hervorgehende und vermittelſt eines völlig unabhängigen Willensentſchluſſes bewirkte Verunglimpfung, Läſterung Gottes in ſeiner heiligen Vollkommenheit»[4]).

1) S. 961 ff. des angeführten Aufſatzes in den Stud. u. Krit. 1833.
2) S. 967.
3) S. 968.
4) S. 968.

Gurlitt findet nun in der Forderung eines Hasses, der auf der einen Seite mit vollkommener Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbstbestimmung verbunden sei, einen innern Widerspruch. Denn der Haß ist, sagt Gurlitt, immer ein Widerstreben des Geistes gegen eine Beschränkung, oder Gefährdung des Lebens, wie die Liebe ein Hinstreben zu dem, was eine Erweiterung oder Erhöhung des Lebens bietet. Nun läßt sich zwar der Haß gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft verbunden denken; aber nicht mit freier Selbstbestimmung; denn diese findet nur da Statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkler gedachten Grundansicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man so handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation dessen, was man gewollt, und ins Werk gesetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun aber ein Mensch mit nüchternen Sinnen sein Widerstreben gegen das Gute billigen, wo er doch erkennt, daß er verflichtet ist, dasselbe anzunehmen und zu üben? Er könnte diesem: ich soll nur entgegensetzen ein: ich will nicht, und das wäre das Produkt des Eigensinnes, der immer auf einen gebundenen, unfreien Zustand deutet, und in diesem Falle kann also von freier Selbstbestimmung nicht die Rede sein, — oder man ginge von der Annahme aus, daß der eigene Wille eben so viel und mehr bedeute, als der göttliche Wille, der jenes Soll ausspricht. — Dieses aber hieße die verpflichtende Kraft des Guten läugnen, was der Voraussetzung zufolge nicht geschehen darf. Indessen das Bisherige gilt von dem Hasse gegen das Gute nur in so weit, als er ein Widerstreben gegen Beschränkungen des individuellen Lebens ist. Nun ist aber der Fall denkbar, daß einer das Gute haßt, weil er darin eine feindselige Beengung der menschlichen Freiheit erblickt. Ein solches Widerstreben entstände dann aus freiem Grundsatz, also mit freier Selbstbestimmung. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles klares Bewußtsein der Wahrheit vorauszusetzen. Sonst müßte man ja sehen, daß das Gute

die gemeinſamen menſchlichen Intereſſen nicht gefährdet, ſondern fördert. Ueberdieß iſt Haß gegen das Gute aus Mitgefühl etwas, was ſich in ſich ſelbſt widerſpricht, und daher immer auf Mißverſtand beruhen muß. Oder iſt jenes Mitgefühl, jenes Hinausſehen über die Schranken des individuellen Daſeins nicht bereits ſelbſt etwas Gutes? Daraus ergiebt ſich denn, quod erat demonstrandum: Haß gegen das Gute, deutliche Erkenntniß des Guten in ſeiner verpflichtenden Kraft und freie Selbſtbeſtimmung ſind unvereinbare Dinge, aus denen ſich kein Zuſtand eines lebendigen Menſchen conſtruiren läßt [1]). —

So weit die Polemik gegen Grashof, die übrigens theilweiſe auf einem Mißverſtändniſſe beruht. Denn offenbar ſetzt Gurl. hier bei Grash. einen Begriff der Freiheit voraus, den dieſer ausdrücklich bekämpft, nämlich den auguſtiniſchen der wahren Freiheit. Grash. ſagt aber [2]): «daß nun der Wille bei keinem Menſchen wirklich frei ſei, iſt eine Thatſache, die Niemand läugnet; aber eben ſo gewiß iſt es, daß überall, wo eine Sünde ſoll begangen werden können, ein gewiſſer Grad von ſelbſtſtändiger Willensbeſtimmung vorhanden ſein müſſe, weil ein gänzliches Fehlen derſelben alle Imputation aufheben würde." Aber allerdings vermißt man auch bei Grash. durchaus einen ſcharfen und genügenden Begriff der freien Willensbeſtimmung, denn der S. 967. aufgeſtellte leidet an einem innern Widerſpruch, wie Tholuck [3]) gezeigt hat; und ebenſo hat er vergeſſen, das Moment der Täuſchung, der verſchuldeten Selbſtverblendung hervorzuheben, die bei aller Klarheit der Erkenntniß immer im Böſen enthalten iſt. Denn darin hat Gurl. allerdings Recht, daß ein böſer Wille nicht zur That werden kann, ohne vorher die Erkenntniß getrübt zu haben. Aber die Sünde deckt das Auge des Gewiſſens ſelbſt zu und haſcht dann, wie Lavater ſagt, ihre Beute im Dunkeln.

1) Stud. u. Krit. 1834. S. 600—602.

2) S. 962.

3) Vermiſchte Schriften Th. II. S. 466.

theistische Systeme reden, sondern der Freiheit einen Sinn hat, welche die Möglichkeit eines finalen Widerstandes gegen die Gnade in sich schließt. Derselbe Begriff ergibt sich aber auch noch auf einfacherem Wege durch die Betrachtung des Entwicklungsgesetzes, dem auch die Freiheit, wie alle geistigen Potenzen, unterworfen ist. Wie nämlich die anerschaffene Wahlfreiheit in der rechten Weise angewandt, allmählich zu der mit Nothwendigkeit gepaarten Freiheit, zu der seligen Freiheit der Kinder Gottes wird, wo man das Böse nicht mehr thun kann, weil man es nicht thun will[1]); so läuft nach dem gleichen Entwicklungsgesetze die verkehrt angewandte formale Freiheit, consequent verfolgt, zuletzt in die entgegengesetzte Nothwendigkeit aus, wo man das Gute nicht thun kann, weil man es nicht will. Diese äußerste Spitze des Bösen, d. h. die Lästerung des h. Geistes ist eine nothwendige Voraussetzung des ethischen Charakters der christlichen Religion.

1) Dieß ist dann erst die wahre Freiheit, die realisirte Liebe zu Gott. Deo servire vera libertas est, sagt Augustin. Ganz richtig hat auch Göthe diese Freiheit geschildert, wenn er die Iphigenie sagen läßt:

Von Jugend auf hab ich gelernt gehorchen
Erst meinen Eltern und dann einer Gottheit,
Und folgsam fühlt' ich immer meine Seele
Am schönsten frei.

Derselbe sagt in den Gesprächen mit Eckermann Bd. I. S. 307.: „Nicht das macht frei, daß wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern eben daß wir etwas verehren (und lieben), das über uns ist. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung an den Tag, daß wir selber das Höhere in uns tragen und werth sind, seines Gleichen zu sein. Ich bin bei meinen Reisen oft auf norddeutsche Kaufleute gestoßen, welche glaubten, meines Gleichen zu sein, wenn sie sich roh zu mir an den Tisch setzten. Dadurch waren sie es nicht, allein sie wären es gewesen, wenn sie mich hätten zu schätzen und zu behandeln gewußt." „Ich bin nur da frei, sagt Steffens (Relig. Philosophie Th. II. S. 164.), wo das Gesetz aufhört, mir Gesetz zu sein und reine Aeußerung des unbedingten Willens wird, d. h. da wo ich völlig mit Gott eins bin." Es leuchtet von selbst ein, was sich aus diesen Stellen für das Gegentheil ergibt, um deß willen ich sie angeführt habe.

aber nur eine beſondere Erſcheinung der ganzen, nach Vernichtung ſtrebenden Geſinnung iſt, die wir Haß zu nennen pflegen. Wer alſo das Gute haßt, der erkennt ihm noch Bedeutſamkeit und Macht zu, fühlt ſich durch daſſelbe beherrſcht und gebunden, und das kann nur geſchehen, indem noch etwas in ihm, nämlich das Gewiſſen, für das Gute redet, und ſo einen Widerſtreit zwiſchen Sollen und Wollen fühlbar macht. Wo aber noch das Gewiſſen redet, da iſt auch noch ein Schimmer des Guten vorhanden. Wir müſſen alſo einen Zuſtand ſuchen, wo das Gewiſſen völlig beſeitigt iſt. Dieß iſt nur da möglich, wo der Menſch bei ſich ausgemacht hat, daß das Gute überhaupt nichts, daß der ganze Unterſchied zwiſchen gut und bös eine leere Menſchenerfindung ſei, daß es alſo kein Geſetz gebe, ſondern jeder frei und ungehindert thun dürfe, wozu er Neigung und Vermögen habe. Man muß alſo das Gute durchaus verläugnen, ſonſt wird man des böſen Gewiſſens nicht los. Nun hält man nach ſeiner Meinung mit vollem Rechte alle diejenigen, welche von dem Guten reden und rühmen, und es in ihrem eigenen Leben darſtellen wollen, entweder für aberwitzige Thoren, die einem Phantom nachjagen, und darüber die handgreiflichſten Vortheile verſcherzen, oder für verſchmitzte Heuchler, die unter der Maske der Narrheit ihre pfiffigen Anſchläge deſto beſſer auszuführen gedenken. Selbſt was in der eigenen Bruſt noch übrig iſt von Regungen des Gewiſſens (? dieſes ſoll ja nach dem Vorigen völlig vernichtet ſein!), erklärt man entſchieden für Nachklänge früh eingeſogener Vorurtheile, für kindiſchen Unverſtand und Aberglauben, deſſen man ſich billig zu ſchämen habe. Da iſt freilich keine Bekehrung möglich; denn die Furcht des Herrn und die Erkenntniß der Sünde iſt der Weisheit Anfang, und ein ſolcher Menſch fürchtet keinen Herrn mehr: er iſt ſich ſelbſt ſein eigner Herr, und eine Sünde gibt es für ihn gar nicht. Daß ein ſolcher Zuſtand wirklich in der Welt vorkommt, iſt als ausgemacht anzunehmen. Eine andere, und nur hypothetiſch zu beantwortende Frage iſt die, ob dieſer Zuſtand durchaus in alle Ewigkeit

dauern müſſe, oder wieder aufhören und dann auch wieder Rettung eintreten könne. — Dieſer Zuſtand nun bildet den vollkommenen Gegenſatz gegen die Liebe, in ihm muß die Liebe zum Guten, und zugleich der Haß gegen das Gute ſpurlos untergehn; an die Stelle beider tritt die Indifferenz, aber freilich nicht die Indifferenz aus Trägheit und Unwiſſenheit, wo der Menſch ſich noch nicht entſchieden, noch keine Partei genommen hat, ſondern die Indifferenz aus Grundſatz und Ueberzeugung, die Verachtung, welche ihren Gegenſtand als nicht exiſtirend betrachtet, und gar keine Rückſicht auf ihn nimmt. Bei dieſer äußerſten Sünde nun iſt freie Selbſtbeſtimmung durchaus nöthig. Denn nur dann, wenn der Menſch nicht bloß in Leidenſchaft und Umnebelung der Gedanken, ſondern bei klarer, ruhiger Ueberlegung ſich vom Guten losſagt, iſt er für die Anſtalten zu ſeiner Bekehrung unzugänglich. Hinſichtlich der Erkenntniß aber iſt eine bedeutende Einſchränkung nöthig. Mißverſtand iſt freilich auszuſchließen; der Menſch muß recht gut wiſſen, daß dasjenige, was er nicht gelten laſſen will, wirklich das Gute ſei, was alle Welt unter dieſem Namen meint. Allein dieß iſt auch Alles. Eine wahrhaft erſchöpfende Erkenntniß in dieſer Hinſicht müßte nothwendig die Liebe zum Guten nach ſich ziehen. (Joh. 17, 3.) Die Stelle Luc. 12, 47 f. iſt nicht dagegen; denn wenn auch der Knecht, der ſeines Herrn Willen weiß, und ihn nicht thut, ſtrafbarer iſt, als der, der ihn nicht weiß, ſo hindert dieß nicht, anzunehmen, daß ein dritter noch ſtrafbarer ſei, welcher von dem Willen ſeines Herrn, ja überhaupt von ſeinem Herrn nichts wiſſen will. Hiernach ſpricht Gurl.[1]) das Reſultat mit folgenden Worten aus: «Die Blasphemie des h. Geiſtes geht hervor aus einem Zuſtande völliger Unbußfertigkeit, wo man mit vollem Bewußtſein und mit Entſchiedenheit die Realität des Guten läugnet, wiewol man keineswegs der günſtigen Gelegenheit entbehrte,

1) S. 609.

sich von der Realität und überhaupt von der wahren Natur des Guten zu überzeugen; und sie besteht darin, daß man Alles, was Offenbarung des heil. Geistes in Wort und Leben ist, für aberwitzige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten insgemein auch die Existenz des heil. Geistes, der das Gute schafft, für ein Unding hält.» Schließlich wendet der Verfasser seine Ansicht auf Matth. 12. und Hebr. 10. an, und sucht zu zeigen, daß die Pharisäer mit jenem Ausspruche den Herrn geradezu für verrückt und wahnsinnig, für das blinde Werkzeug einer fremden Macht des Betrugs, nicht aber für einen gottlosen, satanischen Menschen erklären wollten. Ebenso sei Hebr. 10. von solchen die Rede, welche die Wahrheit, zu der sie sich eine Weile bekannt haben, hinterher ganz verwerfen, für erlogen und falsch erklären, und mit ihr nichts mehr wollen zu schaffen haben.

Dieser Ansicht stimmt Nitzsch bei. «Erst auf der Spitze des gehässigen Widerstandes gegen den Geist der Wahrheit wird die Sünde jenes Abfalls zu denken sein; da, wo der heiße Brand in den kalten übergeht, und letzterer immer für eine solche letzte Indifferenz gegen Gutes und Böses gelten müssen, wie sie Gurl. darzustellen versucht»[1]). Er bleibt sich aber nicht ganz consequent, oder ist wenigstens sehr ungenau, indem er in der angeführten Stelle das Wort gehässig braucht und unmittelbar vorher von einer in Haß sich verkehrenden Liebe spricht, S. 275. die Lästerung «den Ausdruck und die Reife der gehässigen Verachtung» nennt, und ebenso S. 272. den Ausdruck «gehässigste Falschheit» auf die fragliche Sünde anwendet. Auch verträgt sich mit den einzelnen Bestimmungen dieses Zustandes bei Gurl. nicht die Aeußerung Nitzsch's S. 210.: «die durch die Sünde, die im Fleische wohnt, verkehrte Ordnung der Dinge hört, so wie sie an sich unzerstörbar bleibt, niemals auf, sich dem sündigen Menschen entgegen-

1) Syst. S. 277. (4. A.).

zuſtellen. Nicht nur wirke er in ſeiner ſittlichen Natur erhalten, ſondern auch» u. ſ. w. Das Letztere kann man kaum von dem ſagen, der kein Gewiſſen und keine Spur von Gefühl mehr haben ſoll (ſ. unten.). Tholuck dagegen hat die Anſicht von Grash., die auch bis auf Gurl. allein herrſchend war, in dem angeführten Aufſatze, und in ſeinem Commentar zu Hebr. 10, 26. pſychologiſch und exegetiſch zu rechtfertigen und weiter zu begründen geſucht. Wir, die wir allerdings in der Grundanſicht ihm beiſtimmen müſſen, werden in der folgenden Entwicklung noch auf mehrere der geiſtreichen Gedanken zurückkommen, die er zur Löſung dieſes ſchwierigen Problems am bezeichneten Orte mitgetheilt hat.

Wir müſſen vor Allem bei der Beantwortung dieſer zweiten Frage vom Begriffe des Böſen ausgehn, um zunächſt die Unhaltbarkeit des Grundes zu zeigen, den dieſe neuere Hypotheſe gegen die bisherige Anſicht vorgebracht hat und *woraus* ſie ſelbſt entſtanden iſt. Das Böſe iſt der reale Gegenſatz gegen das Gute, mithin gegen den göttlichen Willen, welcher die abſolute Erſcheinung des Guten iſt, eine Definition, womit gewiß Jeder einverſtanden ſein kann. Daraus folgt, daß es nicht außerhalb des Guten und ohne daſſelbe iſt, denn jede Negation ſetzt die Poſition als die nothwendige Bedingung ihrer Exiſtenz voraus. Iſt aber ſo das Böſe gegen das wahrhaft Wirkliche und Vernünftige gerichtet, ſo iſt es in ſich ſelbſt die Unvernunft, das Nichtwirkliche, das nur am Guten und durch das Gute iſt [1]), und die Kirche hat daher ſtets den manichäiſchen und Flacianiſchen Irrthum, als ſei das Böſe etwas Subſtantielles, abgewieſen. Dieß thut ſelbſt die Form. Concordiae, die ſonſt bekanntlich die ſtärkſten Ausdrücke über das Verderben der menſchlichen Natur braucht, ja den Menſchen ſogar truncus und lapis nennt, aber wol nur, weil ſie bloß den Unterſchied

1) Vgl. Auguſtin Op. imperf. c. Jul. I. c. 112. Pſeudo-Dionyſ. Areopagita de div. nominibus c. 4. Müller, d. chr. L. v. d. S. I. 278 ff.

von Paſſivität und Activität kennt, und in der letzteren nicht die Spontaneität oder Thätigkeit aus ſich heraus von der Receptivität zu unterſcheiden weiß, welche, um Spontaneität zu werden, das Hinzutreten einer andern Kraft (der göttlichen Gnade) vorausſetzt. Denn gegen den Manichäismus behauptet ſie ausdrücklich, das originale peccatum non quiddam esse in natura vel extra naturam corrupti hominis per se subsistens; und weiter unten: hominis natura non penitus deleta, abolita, aut in aliam substantiam genere aut specie diversam, id est, quae secundum suam essentiam non sit similis nostrae naturae, atque ita nobiscum non unius essentiae sit, transmutata est [1]).

Im letzteren Falle könnte ja auch nicht mehr von einer Erlöſung, ſondern bloß von einer abſoluten Neuſchöpfung des Menſchen die Rede ſein, und Gott könnte den Menſchen, wenn ſeine Subſtanz vergiftet und eine andere geworden wäre, vermöge ſeiner Heiligkeit unmöglich lieben. Das Böſe iſt daher nicht eine Vernichtung der ſittlichen Kräfte und Anlagen, ſondern eine Verkehrung und Trennung derſelben, ſo daß ſie aus dem aequale temperamentum in Disharmonie traten, die einzelnen untergeordneten Vermögen, beſonders die Sinnlichkeit vom Geiſte, ſich emancipirten und die Herrſchaft über die höheren anmaaßten (1 Kor. 12, 15 ff.). Das Böſe iſt alſo eine verkehrte Richtung des Willens, der ſich, ſtatt dem göttlichen Willen, ſeinem Urquelle, zuzuwenden und in ihm ſein Leben und ſeine Freiheit zu finden, vielmehr von ihm abwendet, und in dieſer Fixirung und Iſolirung ſeiner Beſonderheit ſich ſelbſt Norm und Geſetz und ſo Gott gleich ſein will. Der Böſe hat daher, um böſe zu ſein, gute Kräfte nöthig, weil man nur mit wirklichen Kräften wirken kann, und das Böſe an und für ſich, als bloße Negation und Privation, eben keine wirkliche Kräfte hat. So braucht der Böſe Verſtand, Klugheit, Phantaſie, Gedächtniß, Gefühle der verſchiedenſten

1) p. 644. (ed. Hase).

Art, Tapferkeit u. ſ. f., abgeſehen von dem äußeren Material, beſonders den Gliedern des Körpers, wodurch er ſeine Handlungen ausführt, und die eben ſo gut von Gott kommen, als jene geiſtigen Fähigkeiten [1]). Daß dieß auch die Anſicht der heil. Schrift ſei, geht ſchon daraus hervor, daß ſie die Auflöſung der durch die Sünde entſtandenen Disharmonie durch ἀπολύτρωσις bezeichnet, was auf einen bloß gebundenen, nicht ſubſtanziell verdorbenen Zuſtand deutet; ſodann, daß ſie dem Chriſten Haß und Liebe zugleich zuſchreibt, nur in verſchiedener Beziehung. Luc. 14, 26. Joh. 12, 25. (vgl. Matth. 10, 39. Luc. 9, 24.). Das μισεῖν heißt in dieſen Stellen ſo wenig als 1 Joh. 2, 9. «weniger lieben,» ſondern iſt im eigentlichen Sinne zu faſſen, um ſo mehr, da die Schrift ſelbſt auf Gott nicht nur Liebe, ſondern auch Haß überträgt. Mal. 1, 2. 3. Röm. 9, 13. u. ſ. w. Wie Gott, ſo ſoll auch der Chriſt nicht bloß die Sünde, ſondern auch den Sünder (ſich ſelbſt und den Nebenmenſchen), *ſofern* er mit der Sünde zuſammengewachſen iſt, — und Sünde und Sünder laſſen ſich wenigſtens nie ſo abſtract trennen, wie es oft geſchieht — *haſſen*, zumal wenn er ihn durch die engen Bande der Verwandſchaft von Gott abwendig zu machen ſucht, Luc. 14, 26. Es iſt dieſelbe Kraft des geheiligten Willens, mit welcher er dem Böſen Haß, dem Guten Liebe zuwendet; beides ſind nur divergirende Radien eines und deſſelben Mittelpunkts; beide ſollen ſich daher gleichmäßig in uns

1) Göſchel ſagt (in ſeinen Aphorismen S. 86.): Das Böſe iſt nicht abweſendes Gutes, ſondern objectiv anweſendes, aber verkehrtes, entgegengeſetztes, entſtelltes Gutes. Dem Böſen kommt mithin auch eine Wirklichkeit zu, aber eine auf den Kopf geſtellte Wirklichkeit. Weil ihm mithin an und für ſich Wirklichkeit nicht zukommt, denn Wirklichkeit iſt Anundfürſichſein, ſo kommt ihm nur halbe Wirklichkeit zu, nämlich eine Wirklichkeit an ſich, bloß an ſich, d. h. ein Sein und Wirken, das es nicht weiß und will, mithin ſubjective Unwirklichkeit, und zweitens eine Wirklichkeit für ſich, bloß für ſich, d. h. Fürſichſein, mithin objective Unwirklichkeit. Vgl. auch S. 89. Anm. und deſſelben Verf. Unterhaltungen zur Schilderung Götheſcher Dicht- und Denkweiſe Bd. 2. S. 127.

entwickeln, bis die Sünde ganz aufgehört hat, gegen welche ſich die Liebe zum Guten nothwendig als Haß zeigen muß. Der große Unterſchied zwiſchen dem Wiedergebornen und dem natürlichen Menſchen iſt nur der, daß jener das Gute liebt und das Böſe haßt, der letztere dagegen dieſelbe Kraft der Liebe und des Haſſes gerade umgekehrt und alſo verkehrt anwendet. — Je bedeutender jene geiſtigen Gaben und die materiellen Mittel ſind, deſto mächtiger iſt die Intenſität und Extenſität des Böſen, weßhalb der größte Böſewicht nur ein ſehr hochbegabter Menſch ſein kann. Nur wer hoch ſteht, kann tief fallen [1]). Wir ſchreiben daher mit Recht dem Teufel, in dem wir uns das Böſe concentrirt und culminirt denken, die höchſte Intelligenz zu, und es iſt nicht zu begreifen, wie Schleiermacher gerade darin einen Beweis gegen die Exiſtenz des Satans hat finden können.

Durch dieſe Bemerkungen fällt die Hauptſtütze, worauf Gurl. ſeine Anſicht gründet, nämlich, daß der Haß mit der Liebe das gemein habe, daß er ſeinem Gegenſtande eine Realität und Bedeutung zuſchreibe, und deßhalb nicht als der vollkommene Gegenſatz der Liebe, mithin auch nicht, da die reine Liebe die höchſte Spitze des Guten ſei, als die höchſte Spitze des Böſen gedacht werden könne. Allerdings iſt der Haß der Liebe in zweifacher Hinſicht verwandt; nämlich außer der ſo eben angeführten Beziehung noch darin, daß es die nämlichen Gemüthskräfte ſind, welche bei beiden zu Grunde liegen, nur eine entgegengeſetzte Richtung nehmen. Das nämliche Gemüth kann in dem einen Augenblick von Liebe, in dem andern von Haß erfüllt ſein, ſobald der Gegenſtand, auf welchen beide gerichtet ſind, ſeine Stellung umkehrt. Der Haß iſt nichts anderes, als eine umgekehrte Liebe. Aber dieß macht

1) Vgl. die ſchönen Worte Pascal's in ſeinen Pensées, kleine Pariſer A. v. 1827. S. 223. St. Martin, L'homme de désir. Lyon. 1790. S. 196. und Olshauſen zu Matth. 27, 3—10.: „Gemeine Menſchen werden kleine Böſewichter; große Charaktere werden große Böſewichter, wenn ſie die Sünde in ſich herrſchen laſſen."

gerade den Haß ſo verwerflich, daß er das Zerrbild der Liebe und ihre totale Umkehr iſt. Selbſt wenn man die Spitze des Böſen als bloße Verachtung des Guten ſich denkt, ſo bleibt dennoch ein Verwandtſchaftspunkt zwiſchen Gutem und Böſem. Ein abſolut Böſes iſt ein Unding und die Annahme eines ſolchen würde unvermeidlich einen gefährlichen Dualismus einführen. Das Böſe iſt ja nichts Materielles, nur ſofern und ſo lange der Menſch göttliche, alſo gute Kräfte hat, kann er ſie mißbrauchen, oder böſe ſein. Sind ſie nicht mehr da, ſo iſt weder ein Gebrauch, noch ein Mißbrauch möglich. Das macht gerade das Böſe bös, daß es ein Mißbrauch und eine Verdrehung der guten, göttlichen Kräfte iſt.

Bisher haben wir alſo ſo viel ermittelt, daß aus den Berührungspunkten des Haſſes und der Liebe, des Böſen und des Guten kein Grund gegen die Denkbarkeit der Geiſtesläſterung als äußerſten Haſſes gegen das Gute zu entnehmen iſt.

Nun müſſen wir aber auf die Anſicht Gurlitts ſelbſt näher eingehen und wir werden ſehen, 1) daß der von ihm bezeichnete Zuſtand, ſeine Denkbarkeit vorausgeſetzt, in der That bloß ſchlechter, aber nicht böſer wäre als der Zuſtand des Haſſes, 2) aber, daß er überhaupt undenkbar iſt, zumal bei einem ſolchen, welcher früher die Wahrheit klar erkannt und geliebt hat.

Das Erſtere ergibt ſich unmittelbar aus dem ſo eben Entwickelten. Gerade wegen des lebendigen Verhältniſſes, in welchem der Haß zu ſeinem Gegenſtande ſteht, kommt ihm ein weit höherer Grad der Bosheit und Verwerflichkeit zu, als dem Indifferentismus, welcher das Gute bloß ignorirt. Denn jene Beziehung macht das Böſe erſt recht zum Zerrbild des Guten. Tholuck erinnert in dieſer Hinſicht treffend an den Unterſchied von ποιηρός und κακός [1]) und ſagt, der Indifferentiſt ſei zwar ſchlechter, als der von glühen-

1) Vermiſchte Schriften II. S. 474 f.

dem Haß gegen das Gute Erfüllte, aber weniger böſe und umgekehrt der eigentliche Böſewicht ſei weniger ſchlecht, wol aber weit mehr geſtraft, weil ſeine Strafe in der poſitiven Zerriſſenheit, die Strafe des Erſteren mehr bloß im Entbehren beſtehe. Zum Schlechtſein gehört wenig, zum Böſeſein viel [1]). Nur ein gefallener Engel konnte Teufel werden und mit voller Wahrheit ſagt Göthe vom Teufel: «Ein Kerl, den alle Menſchen haſſen, der muß was ſein.» Aus demſelben Grunde kann der Menſch unter das Thier herabſinken. Die Indifferentiſten ſind für das Reich Gottes auch nicht ſo gefährlich, denn ſie halten es gar nicht für der Mühe werth, daſſelbe anzutaſten, zumal diejenigen, welche Gurlitt im Auge hat; dieſe könnten das Gute bloß als eine hohle Einbildung ſo vieler Menſchen behohnlächeln.

2. Damit iſt jedoch Gurl. noch nicht vollſtändig widerlegt. Denn auch zugegeben, daß der Indifferentismus bloß ſchlechter, aber nicht böſer ſei als der Haß, könnte er ja doch möglicherweiſe als letzte Folge und Strafe des Haſſes eintreten. — Wir wollen uns vorerſt, um ſicher zu gehen, über das Weſen des Indifferentismus etwas näher verſtändigen.

Wir können viererlei Arten deſſelben unterſcheiden, wovon dann jede wieder ihre untergeordneten Formen hat, einen mehr auf natürlichem Phlegma oder auf geiſtiger Impotenz beruhenden, den Indifferentismus der Feigheit, den Indifferentismus der Klugheit, die es entweder aus materiellen oder aus In-

1) Der geniale Tiefſinn Dante's, deſſen göttliche Komödie Hegel mit Recht das in ſich gedrungenſte und inhaltreichſte Werk, das eigentliche Kunſtepos des chriſtlich-katholiſchen Mittelalters, den größten Stoff und das größte Gedicht nennt, das die Totalität des objectiven Lebens umfaſſe (Aeſthetik, Bd. 3. S. 408 ff.), ſetzt daher die Indifferentiſten (l'anime triste di coloro Che visser senza infamia e senza lodo) in den oberſten Kreis der Hölle. Dieſes jämmerliche Volk iſt vermiſcht mit den Engeln, welche ſich im Kampfe des Satans gegen Gott neutral verhalten haben. Der Himmel hat ſie verworfen, aber auch die eigentlichen Verdammten ſind zu ſtolz, ſie neben ſich zu dulden (la setta de' cattivi A Dio spiacenti ed' a' nemici sui). Inferno III, 37—70.

tereſſen der Menſchengefälligkeit und des Ehrgeizes mit keiner Partei verderben will, endlich die auf eine vorangegangene warme Liebe zum Guten folgende Gleichgültigkeit gegen daſſelbe. Die drei erſten Arten kommen hier nicht in Betracht, von ihnen ließe ſich am allerwenigſten beweiſen, was Gurl. beweiſen will; er hat vielmehr bloß den auf vorangegangene Liebe und Erkenntniß des Guten folgenden Indifferentismus und zwar in ſeiner äußerſten denkbaren Steigerung im Auge, wo er zum Grundſatz und zur feſten Ueberzeugung geworden und mit völliger Verachtung des Guten gepaart iſt. Man muß allerdings zugeben, daß nicht ſelten auf das Feuer der erſten Liebe zum Chriſtenthum eine gewiſſe Lauheit und Gleichgültigkeit folgt, die oft gefährlicher iſt, als entſchiedene Kälte, und zwar aus demſelben Grunde, aus welchem die Phariſäer ſchwerer zu bekehren ſind, als die Zöllner und Sünder (Matth. 21, 31. Luc. 18, 9—14. Joh. 9, 41.). Die Laodiceer befanden ſich in einem ſolchen Zuſtande, denen daher das bekannte Sendſchreiben der Offenb. (3, 16.) zuruft: «Ach daß du kalt oder warm wäreſt! Weil du aber lau biſt und weder kalt noch warm, werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde.» Allein dieſer Zuſtand iſt noch himmelweit entfernt von dem von Gurl. bezeichneten, in welchem der Unterſchied von gut und bös vor dem Bewußtſein in ein leeres Nichts verſchwunden ſein und das Gute ſelbſt als ein bloßes Hirngeſpinnſt überſpannter Köpfe erſcheinen ſoll. Einen ſolchen Indifferentismus müſſen wir für rein unmöglich halten bei denjenigen, welche früher das Gute erkannt und geliebt haben. Schon bei dem erſten Anfang des Abfalls tritt der Haß viel eher ein, als die Lauheit. Sehr treffend ſagt in dieſer Hinſicht J. Müller[1]): «Es iſt kein Widerſpruch, daß mit einem Reſt von Scheu vor dem heiligen Gott der entſchiedenſte Widerwille gegen Gott und alles Göttliche zuſammen ſei. Gerade in der Hoheit unſrer nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Natur iſt es gegründet, daß der von

1) A. a. O. I. S. 81.

Gott entfremdete Menſch, zumal wenn er früher irgend etwas von der lebendigen Gemeinſchaft mit Gott erfahren, leichter in verborgenen Haß, als in todte Gleichgültigkeit gegen Gott geräth.»

Aber auch wenn zuerſt eine relative Gleichgültigkeit eingetreten iſt, ſo kann es bei dieſer auf keine Weiſe ſtehen bleiben: entweder macht ſie wieder der früheren Liebe Platz, oder ſie entwickelt ſich zum glühenden Haſſe gegen das Gute. Es iſt nämlich aller pſychologiſchen Erfahrung zuwiderlaufend, daß der Menſch die einmal erkannte und geliebte Wahrheit auf die Dauer ignoriren und als eine grundloſe Menſchenerfindung verachten könne, wie Gurl. behauptet. Mit Recht macht Tholuck geltend [1]), daß eben dieß die Macht der Wahrheit über das Gemüth iſt, daß der Menſch, der ſie einmal erkannt hat, nie wieder das Bewußtſein von ihr verlieren kann. Läßt der Menſch von ihr, ſo läßt ſie doch nicht von ihm. Es begleitet ihn fortwährend das Bewußtſein nicht nur ihrer Macht, ſondern auch ihres Rechts über den Menſchen. Dieß gilt ja ſchon nach dem wahren Worte Racine's: „Va, je t'aimais trop, pour ne te point haïr," von der menſchlichen Liebe, ſo daß man z. B. einen zum Feinde gewordenen Freund nie wird in ſeinem Andenken vernichten können, ſondern ihn entweder bemitleiden oder haſſen muß. Wie viel mehr muß ſich dieſe bekannte Erfahrung bei einer einmal da geweſenen Liebe zum Evangelium wiederholen? Es gibt auch Beiſpiele genug, daß Menſchen, die früher die Kraft deſſelben an ihrem Herzen verſpürt hatten, aber wieder abgefallen ſind, mit einer eigentlichen Haſt religiöſe Geſpräche ſuchen, um ihre Galle über das Chriſtenthum und über die Chriſten ausſchütten zu können. Sie ſuchen beſonders auch diejenigen, mit denen ſie früher in chriſtlichem Umgange ſtanden, auf alle

1) Verm. Schr. II. S. 469. Aus dem gleichen Grunde erklärt ſich auch O. Krabbe gegen Gurl. Anſicht, Leben Jeſu, Hamb. 1839. S. 378. Anm.

Weiſe moraliſch zu verdächtigen, ſie als Heuchler darzuſtellen, und ſo die gute Meinung, die Andere von ihnen haben, ſo viel an ihnen iſt, zu vernichten. Daher müſſen die getauften Juden, wenn ſie wieder in den Schooß der Ihrigen zurückkehren, vor ihrem Rücktritte Chriſtum verfluchen und die bekannten Läſternamen gegen ihn ausſprechen[1]). Wie der ewige Jude nach der tiefſinnigen Volksſage ſo gerne ſterben möchte, aber immer wieder von des Seins furchtbarem Flammenpfeil durchbohrt wird[2]); ſo möchte auch jener Abgefallene das einſt mit ſo viel Liebe umfaßte Evangelium am liebſten vergeſſen, aber es begleitet ihn als ein unabtrennbarer drohender Schatten auf allen Schritten und Tritten und läßt ihn ewig nicht zur Ruhe kommen. Man denke hier an das inſtructive Beiſpiel des Italieners Franz Spiera.

Aber wir müſſen noch weiter gehen und jenen Zuſtand, wenigſtens wie ihn Gurlitt näher beſtimmt, überhaupt für eine ſich in ſich ſelbſt widerſprechende, und darum unvollziehbare Vorſtellung erklären. Bloß analoge Zuſtände können wir zugeben und auch dieſe nur für eine gewiſſe Zeit. Der Läſterer des h. Geiſtes hat nach Gurl. ſeinen Gegenſtand in ſeinen Gedanken vernichtet[3]). Haß und Liebe ſind in ſeinem Herzen ſpurlos untergegangen[4]). Die verpflichtende Kraft des Guten und damit das Gewiſſen iſt völlig beſeitigt[5]): «Er fürchtet keinen Herrn mehr, er iſt ſein eigener Herr, es gibt für ihn keine Sünde, und will man ihn heilen, ſo wird er uns im Ernſte bedeuten, daß wir ihn mit unſern Albernheiten in Ruhe laſſen ſollen»[6]).

1) S. Tholuck a. a. O. S. 470.

2) Man leſe das geniale Fragment von Dan. Schubart: Der ewige Jude.

3) A. a. O. S. 607.

4) S. 606.

5) S. 604.

6) S. 605.

Vorerſt fragen wir billig: Könnte ein ſolcher Menſch auch unſelig ſein, was er doch, und zwar zur Strafe für dieſen höchſten Grad der Sünde auch im höchſten Grade ſein müßte? Da Haß und Liebe ſpurlos in ihm untergegangen ſind, ſo fehlt ihm ja jedes Organ, um ſeine Unſeligkeit empfinden zu können. Denn Seligkeit und Unſeligkeit finden nur da Statt, wo ſie gefühlt werden; Haß und Liebe aber ſchließen alle Gefühle in ſich, die Liebe alle Gefühle der Luſt, der Haß alle Gefühle der Unluſt, und wenn Gott der ewig ſelige iſt, ſo iſt er es eben deßwegen, weil die Liebe ſein Weſen ausmacht. Die furchtbarſten Qualen der Hölle müſſen offenbar in den Qualen des Gewiſſens beſtehen, jedenfalls müſſen ſie einen bedeutenden Theil derſelben ausmachen; aber dieſer Sünder hat ja nach Gurlitt kein Gewiſſen mehr, kann alſo auch von dieſer Seite keine Vorwürfe erhalten. Aber das Gewiſſen und die Fähigkeit, zu haſſen und zu lieben, kann gar nie «völlig beſeitigt» werden. Das Gewiſſen iſt nämlich nicht etwas bloß Menſchliches, ſondern zugleich die Stimme der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit im Menſchen, eine überirdiſche Macht, die über dem Sünder unheilſchwanger ſchwebt, die er bloß auf gewiſſe Zeiträume hin umnebeln kann, aber nur damit ſie von Zeit zu Zeit um ſo furchtbarer ſich über ihm entlade, und zwar meiſt ſchon in dieſem, noch mehr aber in jenem Leben, wo alle Hüllen und Entſchuldigungen wegfallen. Man denke z. B. an den vollendeten Böſewicht, Richard III., vor deſſen Bewußtſein am Ende ſeiner Verbrecherbahn die elf Geiſter der durch ihn Ermordeten aufſteigen, und ihm das furchtbare Wort zurufen:

„Schwer laſt' ich morgen auf der Seele dir.....
Verzweifl' und ſtirb."

Er muß die Qual des Gewiſſens im höchſten Maaße erfahren, obwol er es für ein Wort der Memmen, bloß erdacht, dem Starken Furcht und Schrecken einzuflößen, erklärt:

Jeſus! — Erbarmen! — Still! ich träumte nur!
Feigherziges Gewiſſen! willſt du mich

tereſſen der Menſchengefälligkeit und des Ehrgeizes mit keiner Partei verderben will, endlich die auf eine vorangegangene warme Liebe zum Guten folgende Gleichgültigkeit gegen daſſelbe. Die drei erſten Arten kommen hier nicht in Betracht, von ihnen ließe ſich am allerwenigſten beweiſen, was Gurl. beweiſen will; er hat vielmehr bloß den auf vorangegangene Liebe und Erkenntniß des Guten folgenden Indifferentismus und zwar in ſeiner äußerſten denkbaren Steigerung im Auge, wo er zum Grundſatz und zur feſten Ueberzeugung geworden und mit völliger Verachtung des Guten gepaart iſt. Man muß allerdings zugeben, daß nicht ſelten auf das Feuer der erſten Liebe zum Chriſtenthum eine gewiſſe Lauheit und Gleichgültigkeit folgt, die oft gefährlicher iſt, als entſchiedene Kälte, und zwar aus demſelben Grunde, aus welchem die Phariſäer ſchwerer zu bekehren ſind, als die Zöllner und Sünder (Matth. 21, 31. Luc. 18, 9—14. Joh. 9, 41.). Die Laodiceer befanden ſich in einem ſolchen Zuſtande, denen daher das bekannte Sendſchreiben der Offenb. (3, 16.) zuruft: «Ach daß du kalt oder warm wäreſt! Weil du aber lau biſt und weder kalt noch warm, werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde.» Allein dieſer Zuſtand iſt noch himmelweit entfernt von dem von Gurl. bezeichneten, in welchem der Unterſchied von gut und bös vor dem Bewußtſein in ein leeres Nichts verſchwunden ſein und das Gute ſelbſt als ein bloßes Hirngeſpinnſt überſpannter Köpfe erſcheinen ſoll. Einen ſolchen Indifferentismus müſſen wir für rein unmöglich halten bei denjenigen, welche früher das Gute erkannt und geliebt haben. Schon bei dem erſten Anfang des Abfalls tritt der Haß viel eher ein, als die Lauheit. Sehr treffend ſagt in dieſer Hinſicht J. Müller[1]): «Es iſt kein Widerſpruch, daß mit einem Reſt von Scheu vor dem heiligen Gott der entſchiedenſte Widerwille gegen Gott und alles Göttliche zuſammen ſei. Gerade in der Hoheit unſrer nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Natur iſt es gegründet, daß der von

1) A. a. O. I. S. 81.

iſt ein Unding; das Böſe iſt nichts Subſtantielles, es kommt ja immer nur an dem Guten, als ſeiner Subſtanz, vor [1]). Wollten wir dennoch die Gurlittſche Anſicht feſthalten, ſo müßten wir mithin, um es zu können, die Annahme eines Doppelgeſchlechts der Menſchen zu Hülfe nehmen, wovon das eine, nämlich die Wiedergebornen, unſterblich, das andere, die Unwiedergebornen, ſterblich wäre, wie ſie neulich Weiße mehrfach geltend zu machen geſucht hat [2]). Wenigſtens müßten jene Indifferentiſten auf Unſterblichkeit verzichten [3]). Allein dieſe

1) Iſt das Bewußtſein vom Guten, alſo auch das Bewußtſein von Gott als dem abſolut Guten überhaupt verloren, was würde, fragt Nitzſch (Syſt. S. 379.), von menſchlicher Subſtanzialität als ſolcher nach dieſem Verluſte noch übrig ſein?

2) Die philoſophiſche Geheimlehre von der Unſterblichkeit des Individuums 1834. Die philoſophiſche Bedeutung der chriſtlichen Lehre von den letzten Dingen in den Stud. u. Krit. 1836. Heft 2. S. 271. beſ. S. 317 ff.

3) Zwar wenn Weiße die Gurlittſche Anſicht theilte, ſo würden dieſe Indifferentiſten umgekehrt als die ärgſten Sünder ewig verdammt, die geringeren Sünder dagegen vernichtet. Er folgert nämlich (Stud. u. Krit. 1836. Heft 1. S. 334.) daraus, daß nur Judas διάβολος (Joh. 6, 70.) und υἱὸς τῆς ἀπωλείας heißt (Joh. 17, 12. vgl. Matth. 26, 24. Joh. 13, 18.), daß die in dieſen Stellen verkündigte Hölle nicht alle die aufnehmen könne, welche das Evang. von dem Himmelreiche ausſchließt; und S. 335 ff. ſucht er aus dem Gleichniß Matth. 22, 2—14. und aus der Stelle Röm. 5., daß die Sünde erſt durch das Geſetz zur Sünde wurde, zu zeigen, daß bloß die ärgſten Sünder ewig verdammt, die andern aber völlig vernichtet werden. Das ſetzt wahrlich mehr Scharfſinn und Eingenommenſein für eine originelle Anſicht, als Wahrheit und geſunden exegetiſchen Takt voraus. Unter Tod verſteht die Schrift in ſolchem Zuſammenhange nicht die abſolute Negation des Seins, ſondern das Nichtſein im Sein, den Tod nicht im Gegenſatz gegen Exiſtenz und Leben überhaupt, ſondern im Gegenſatz gegen ſeliges Leben aus Gott und in Gott; ſie läßt nur zwei Annahmen zu, entweder die Ewigkeit der Höllenſtrafen, oder (aber freilich kaum) die ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Daher möchte ich nicht einmal die Möglichkeit jener Anſicht zugeben, wie der jüngere Fichte zu thun ſcheint in ſeiner Idee der Perſönlichkeit. Elberf. 1834. S. 170.

ariſtokratiſche Beſchränkung der Unſterblichkeit auf die Wiedergebornen hat weder in der Bibel, noch in dem Begriffe des Menſchen, noch in der Kirche [1]) irgend einen genügenden Anhaltpunkt und beruht eigentlich auf einer Verwechſelung der ζωὴ αἰώνιος, welche das N. T. allerdings nur den Wiedergebornen zuſchreibt, mit der endloſen Fortdauer. Das ewige Leben, d. h. das ſelige Leben in und aus Gott beruht auf der durch die Erlöſung actualiſirten, die endloſe Fortdauer auf der potenziellen Ebenbildlichkeit Gottes, auf der Perſönlichkeit des Menſchen, welche nie ganz ausgetilgt werden kann. In ente non deficit bonum. «Das Böſe wird nie das Anſich, die Subſtanz der Seele, ſagt Nitzſch [2]), und wenn auch die Möglichkeit ihres Abfalls von Gott verwirklicht iſt, ſo hebt dieß doch ihre Beſtimmung und ihren Begriff nicht auf.» Ich unterſchreibe die Worte Steffens [3]); «Der lebendige Keim

1) Vor Auguſtin findet ſich allerdings dieſe Anſicht hie und da, z. B. bei Juſtin, Dial. c. Tryph. Jud. c. 5. Tatian, c. Graec. orat. c. 13., Arnobius, Adv. gentes II. 14. und bei den Gnoſtikern, nach welchen nur die Pneumatiker in das Pleroma eingehen (vgl. Baur, die chriſtl. Gnoſis S. 141.). Auch einige Rabbinen ſcheinen ſich dazu bekannt zu haben. Kimchi ſagt zu Pſ. 1, 5.: „Aber die Gottloſen haben keine Auferſtehung, ſondern es geht ihre Seele ſammt ihrem Leibe zu Grunde am Tage ihres Todes." Amama hat jedoch dieſe Stelle anders erklärt in ſeinem Schreiben an Coccejus am Schluſſe der Analecta Rabbin. von Reland. Mit mehr Wahrſcheinlichkeit lehrten die Socinianer eine dereinſtige Vernichtung der Gottloſen. Eine allgemeine Geltung aber hat dieſe Lehre nie gewonnen und auch Weiße hat in dieſem Punkte von allen Seiten Widerſpruch erfahren, ſ. die ſchöne Recenſion von J. Müller, Stud. u. Krit. 1835. Heft 3. beſ. S. 735 ff., Erbkam ebend. 1838. Heft 2. S. 389 ff., Stadtpfarrer Fiſcher, Tübinger Zeitſchr. f. Theol. 1838. Heft 4. S. 48. beſ. S. 76 ff. und Kern, ebendaſ. 1840. Heft 3. S. 82 ff.

2) Syſt. S. 379. Schon Auguſtin ſagt De Spirit. et lit. I, 48.: Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam.

3) Chriſtl. Religionsphiloſ. II. S. 168.

der göttlichen Perſönlichkeit verſchwindet aus keinem Menſchen, ſelbſt nicht aus dem verworfenſten. Er eben bildet ſeine Hölle, ſo wie die Seligkeit der Gott zugewandten Perſönlichkeit.»

Wir können mithin Herrn Gurlitt bloß das zugeben, daß das Hohnlachen, die grauenhafte Ueberlegung und Klugheit, die wir gerade bei den abgefeimteſten Böſewichtern finden, wie ſie uns z. B. Göthe in Mephiſtopheles, Shakespeare in Richard III. und Leſſing in Marinelli geſchildert haben, allerdings den Schein der Kälte und Ruhe hat. Dieſe iſt aber bloß die täuſchende Maske des im Innern glühenden Haſſes und Unfriedens. Der Teufel iſt wahrlich kein Indifferentiſt, er hat Gott den Vernichtungskrieg angekündigt und ſetzt dieſen ſo lange fort, als er Teufel iſt. Dieſe unauslöſchliche Flamme, welche den Unterſchied des Guten und Böſen keineswegs verkennend das erſtere zu verzehren und dem letzteren immer mehr Anhänger zu entzünden ſtrebt, glüht in allen Verdammten, d. h. in allen Geiſtesläſterern, — denn nur dieſe ſind im eigentlichen Sinne verdammt. Der Haß, die empöreriſche aber freilich ohnmächtige Wuth dauert fort und iſt einerſeits die Bedingung ihrer Fortdauer wegen der dem Haſſe zu Grunde liegenden und mit der Liebe gemeinſchaftlichen ſubſtanziellen Kraft, andererſeits zugleich ihre eigene ewige Strafe. Daß dieß die Anſicht der h. Schrift ſei, zeigt unwiderſprechlich die Stelle Matth. 8, 12., wo der Herr ſelbſt den Zuſtand der Verdammten als *κλαυθμός* und *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* bezeichnet. Darin liegt der Schmerz, die glaubensleere und darum fruchtloſe Reue der Verzweiflung und die ohnmächtige, ungeduldige Wuth. Die Sünde, welche in dieſem Leben Luſt erregte, iſt dort ihre Qual, von der ſie aber dennoch nicht laſſen wollen [1]). Will man

1) Schon dieſe einzige Schriftſtelle widerlegt vollſtändig die originelle und mit Scharfſinn durchgeführte Anſicht von Licent. Erbkam (Stud. und Krit. 1838. Heft 2. S. 384 ff.), welche wir hier wenigſtens bei-

auf ein Bild Gewicht legen, ſo liegt in dem petriniſchen Worte: der Satan gehet umher, wie ein brüllender Löwe und ſuchet, welchen er verſchlinge, ebenfalls die nach Vernichtung des Rei-

läufig anführen wollen. Es ſcheint ihr eine Aeußerung Nitzſch's zu Grunde zu liegen, der ſchon in den früheren Auflagen ſeines Syſtems (S. 381. der 4. A. S. 355. d. 3. A.) den Zuſtand der Verdammten als „Ruine" bezeichnet, die zugleich „das Siegs-Denkmal der heiligen wahrhaftigen Liebe" ſei, ohne ſich jedoch für dieſe Auffaſſung zu entſcheiden. Erbkam geht davon aus, daß der Endzuſtand der Welt durchaus ein vollkommener ſein, mithin der an ſich weſentlich allgemeine Erlöſungsplan auch an Allen in Erfüllung kommen müſſe. Die Verdammten gehen demnach für das Reich Gottes keineswegs verloren, ſie ſtellen vielmehr eine andere Seite deſſelben dar, nämlich die, daß die durch Chriſtum geſtiftete Erlöſung die letzte und höchſte Wirkſamkeit Gottes an der Menſchheit und eine andere nicht zu hoffen iſt. Zugleich beurkunden ſie durch ihren Zuſtand thatſächlich, daß alle Seligkeit, die Gott den Menſchen mittheilen will, durch die Freiheit des Menſchen vermittelt ſein ſoll, und ſo iſt die ewige Verdammniß zugleich eine Bürgſchaft für den wahrhaft ſittlichen Charakter der ewigen Seligkeit. Man kann alſo ſagen: Gott wollte die ewige Seligkeit Aller, aber weil er dieſe zugleich als eine ſittliche wollte, ſo wollte er auch die ewige Verdammniß Einiger; und durch dieſe vollendet ſich jene in ihrer wahren Vollkommenheit (S. 445.). Daher ſind die Verdammten zu denken als die unterſten Glieder in der Reihe perſönlicher Weſen (S. 459.), die in einem gewiſſen Sinne an der Seligkeit participiren. Sie ſind nämlich ſelig theils in der Erinnerung an frühere Zuſtände ihres Lebens, wo ſie die Seligkeit ſelbſt gekoſtet haben (das Wiſſen um die Gnade ſetzt ein Erfahrenhaben derſelben voraus), theils in dem Mitgefühle für die Seligkeit ihrer Mitbrüder. Aber ihr gegenwärtiges perſönliches Bewußtſein geht ganz in dem Schmerz über die Sünde auf und gerade jener theilweiſe Antheil an der Seligkeit wirkt dazu mit, denſelben zu erhöhen (S. 458.). Sie ſind die Todten, d. h. auf der einen Seite geht von ihnen keine Thätigkeit, keine Kraft, ſei es zum Guten oder zum Böſen, aus, auf der andern Seite ſind ſie die ſchlechthin Leidenden, ihr ganzes perſönliches Daſein geht in dem Gefühle des tiefſten ſittlichen Schmerzes auf (S. 454.). Sie ſind in geduldiger Reſignation und Ergebung in den Willen Gottes. Jede Sünde iſt in ihnen getilgt (S. 455.); denn die Anerkennung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die in ihnen lebt, läßt keine ſündliche Regung aufkommen, ebenſowenig

ches Gottes ſtrebende Wuth, gleichſam ein Heißhunger, welcher den Satan und die ſeines gleichen ſind, charakteriſirt. Bei Sleidanus ſagt Franz Spiera von ſich: se Deum amare non posse, verum horribiliter odisse (ſ. den Anhang). Am tiefſinnigſten hat unſere Anſicht Dante in den Worten ausgedrückt, welche er den Virgil dem Kapaneus zurufen läßt[1]):

duldet dieß ihre gänzliche Paſſivität (S. 456.). Eine Gemeinſchaft findet unter ihnen nicht Statt; ihr Zuſtand kann kein anderer ſein, als der des iſolirten Daſeins. Der Schmerz treibt in die Einſamkeit und wo keine Thätigkeit nach außen zu Stande kommt, ſind auch alle Bedingungen zur gegenſeitigen Gemeinſchaft aufgehoben (S. 459.). Nur in einer ſolchen Welt kann ſich Gott vollkommen offenbaren; nichts iſt in ihr, was außer Gott wäre und nicht ſein Daſein in irgend einer Art abſpiegelte. Die Sünde iſt total überwunden, aber die Anerkennung ihrer Realität iſt geblieben; denn ſie läßt ewige Spuren ihres Daſeins zurück. Gott iſt wirklich, wie Paulus ſagt, Alles in Allen; in den Seligen iſt er als die vergebende Gnade, in den Verdammten als die ſtrafende Gerechtigkeit, und wie dieſe beiden Offenbarungsweiſen die einzigen ſind, welche einer ſündigen Welt gegenüber möglich waren, ſo kann er nur an der ſo gewordenen Welt ein reines Wohlgefallen empfinden und ausruhen von der Arbeit der Schöpfung und Erlöſung (S. 460.). Dieß iſt in nuce die getreue Darſtellung der Erbkamſchen Anſicht, deren innere Widerſprüche in die Augen ſpringen. Trotz aller dialektiſchen Gewandtheit, welche ihr Urheber anwendet, ſchwankt ſie haltungslos zwiſchen der Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen und der Lehre von der Wiederbringung. Jene ſentimentale Wehmuth und Paſſivität, jenes Klopſtock'ſche Abadonnaweſen iſt ein Product unſerer nervenſchwachen Zeit, der man die Energie früherer Zeiten entgegenſetzen muß. Um die exegetiſche Begründung ſteht es natürlich ſehr ſchlecht. Erbkam benutzt vor allen die Stelle: Wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat Matth. 13, 12. 25, 29. und den Ausdruck Finſterniß, als ob nicht beides bei der kirchlichen Anſicht eine viel einfachere Erklärung fände. Mit der Widerlegung der Kirchenlehre macht ſich's Erbkam etwas bequem: er fertigt die weitläufige gründliche Entwicklung Gerhards mit ein Paar Seiten ab.

1) Hölle, Geſ. 14. V. 61 ff. (nach Streckfuß). Dieſer Geſang beſchäftigt ſich mit dem dritten Binnenkreiſe der Hölle, der die Gotteslästerer, die Wucherer und die Sodomiter enthält, welche drei Klaſſen der Dichter wahrſcheinlich wegen der Unnatürlichkeit ihrer Laſter zu

ariſtokratiſche Beſchränkung der Unſterblichkeit auf die Wiedergebornen hat weder in der Bibel, noch in dem Begriffe des Menſchen, noch in der Kirche [1]) irgend einen genügenden Anhaltpunkt und beruht eigentlich auf einer Verwechſelung der ζωὴ αἰώνιος, welche das N. T. allerdings nur den Wiedergebornen zuſchreibt, mit der endloſen Fortdauer. Das ewige Leben, d. h. das ſelige Leben in und aus Gott beruht auf der durch die Erlöſung actualiſirten, die endloſe Fortdauer auf der potenziellen Ebenbildlichkeit Gottes, auf der Perſönlichkeit des Menſchen, welche nie ganz ausgetilgt werden kann. In ente non deficit bonum. «Das Böſe wird nie das Anſich, die Subſtanz der Seele, ſagt Nitzſch [2]), und wenn auch die Möglichkeit ihres Abfalls von Gott verwirklicht iſt, ſo hebt dieß doch ihre Beſtimmung und ihren Begriff nicht auf.» Ich unterſchreibe die Worte Steffens [3]); «Der lebendige Keim

1) Vor Auguſtin findet ſich allerdings dieſe Anſicht hie und da, z. B. bei Juſtin, Dial. c. Tryph. Jud. c. 5. Tatian, c. Graec. orat. c. 13., Arnobius, Adv. gentes II. 14. und bei den Gnoſtikern, nach welchen nur die Pneumatiker in das Pleroma eingehen (vgl. Baur, die chriſtl. Gnoſis S. 141.). Auch einige Rabbinen ſcheinen ſich dazu bekannt zu haben. Kimchi ſagt zu Pſ. 1, 5.: „Aber die Gottloſen haben keine Auferſtehung, ſondern es geht ihre Seele ſammt ihrem Leibe zu Grunde am Tage ihres Todes." Amama hat jedoch dieſe Stelle anders erklärt in ſeinem Schreiben an Coccejus am Schluſſe der Analecta Rabbin. von Reland. Mit mehr Wahrſcheinlichkeit lehrten die Socinianer eine dereinſtige Vernichtung der Gottloſen. Eine allgemeine Geltung aber hat dieſe Lehre nie gewonnen und auch Weiße hat in dieſem Punkte von allen Seiten Widerſpruch erfahren, ſ. die ſchöne Recenſion von J. Müller, Stud. u. Krit. 1835. Heft 3. beſ. S. 735 ff., Erbkam ebend. 1838. Heft 2. S. 389 ff., Stadtpfarrer Fiſcher, Tübinger Zeitſchr. f. Theol. 1838. Heft 4. S. 48. beſ. S. 76 ff. und Kern, ebendaſ. 1840. Heft 3. S. 82 ff.

2) Syſt. S. 379. Schon Auguſtin ſagt De Spirit. et lit. I, 48.: Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam.

3) Chriſtl. Religionsphiloſ. II. S. 168.

der göttlichen Persönlichkeit verschwindet aus keinem Menschen, selbst nicht aus dem verworfensten. Er eben bildet seine Hölle, so wie die Seligkeit der Gott zugewandten Persönlichkeit.»

Wir können mithin Herrn Gurlitt bloß das zugeben, daß das Hohnlachen, die grauenhafte Ueberlegung und Klugheit, die wir gerade bei den abgefeimtesten Bösewichtern finden, wie sie uns z. B. Göthe in Mephistopheles, Shakespeare in Richard III. und Lessing in Marinelli geschildert haben, allerdings den Schein der Kälte und Ruhe hat. Diese ist aber bloß die täuschende Maske des im Innern glühenden Hasses und Unfriedens. Der Teufel ist wahrlich kein Indifferentist, er hat Gott den Vernichtungskrieg angekündigt und setzt diesen so lange fort, als er Teufel ist. Diese unauslöschliche Flamme, welche den Unterschied des Guten und Bösen keineswegs verkennend das erstere zu verzehren und dem letzteren immer mehr Anhänger zu entzünden strebt, glüht in allen Verdammten, d. h. in allen Geisteslästerern, — denn nur diese sind im eigentlichen Sinne verdammt. Der Haß, die empörerische aber freilich ohnmächtige Wuth dauert fort und ist einerseits die Bedingung ihrer Fortdauer wegen der dem Hasse zu Grunde liegenden und mit der Liebe gemeinschaftlichen substanziellen Kraft, andererseits zugleich ihre eigene ewige Strafe. Daß dieß die Ansicht der h. Schrift sei, zeigt unwidersprechlich die Stelle Matth. 8, 12., wo der Herr selbst den Zustand der Verdammten als *κλαυθμός* und *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* bezeichnet. Darin liegt der Schmerz, die glaubensleere und darum fruchtlose Reue der Verzweiflung und die ohnmächtige, ungeduldige Wuth. Die Sünde, welche in diesem Leben Lust erregte, ist dort ihre Qual, von der sie aber dennoch nicht lassen wollen [1]). Will man

1) Schon diese einzige Schriftstelle widerlegt vollständig die originelle und mit Scharfsinn durchgeführte Ansicht von Licent. Erbkam (Stud. und Krit. 1838. Heft 2. S. 384 ff.), welche wir hier wenigstens bei-

auf ein Bild Gewicht legen, ſo liegt in dem petriniſchen Worte: der Satan gehet umher, wie ein brüllender Löwe und ſuchet, welchen er verſchlinge, ebenfalls die nach Vernichtung des Rei-

läufig anführen wollen. Es ſcheint ihr eine Aeußerung Nitzſch's zu Grunde zu liegen, der ſchon in den früheren Auflagen ſeines Syſtems (S. 381. der 4. A. S. 355. d. 3. A.) den Zuſtand der Verdammten als „Ruine" bezeichnet, die zugleich „das Siegs-Denkmal der heiligen wahrhaftigen Liebe" ſei, ohne ſich jedoch für dieſe Auffaſſung zu entſcheiden. Erbkam geht davon aus, daß der Endzuſtand der Welt durchaus ein vollkommener ſein, mithin der an ſich weſentlich allgemeine Erlöſungsplan auch an Allen in Erfüllung kommen müſſe. Die Verdammten gehen demnach für das Reich Gottes keineswegs verloren, ſie ſtellen vielmehr eine andere Seite deſſelben dar, nämlich die, daß die durch Chriſtum geſtiftete Erlöſung die letzte und höchſte Wirkſamkeit Gottes an der Menſchheit und eine andere nicht zu hoffen iſt. Zugleich beurkunden ſie durch ihren Zuſtand thatſächlich, daß alle Seligkeit, die Gott den Menſchen mittheilen will, durch die Freiheit des Menſchen vermittelt ſein ſoll, und ſo iſt die ewige Verdammniß zugleich eine Bürgſchaft für den wahrhaft ſittlichen Charakter der ewigen Seligkeit. Man kann alſo ſagen: Gott wollte die ewige Seligkeit Aller, aber weil er dieſe zugleich als eine ſittliche wollte, ſo wollte er auch die ewige Verdammniß Einiger; und durch dieſe vollendet ſich jene in ihrer wahren Vollkommenheit (S. 445.). Daher ſind die Verdammten zu denken als die unterſten Glieder in der Reihe perſönlicher Weſen (S. 459.), die in einem gewiſſen Sinne an der Seligkeit participiren. Sie ſind nämlich ſelig theils in der Erinnerung an frühere Zuſtände ihres Lebens, wo ſie die Seligkeit ſelbſt gekoſtet haben (das Wiſſen um die Gnade ſetzt ein Erfahrenhaben derſelben voraus), theils in dem Mitgefühle für die Seligkeit ihrer Mitbrüder. Aber ihr gegenwärtiges perſönliches Bewußtſein geht ganz in dem Schmerz über die Sünde auf und gerade jener theilweiſe Antheil an der Seligkeit wirkt dazu mit, denſelben zu erhöhen (S. 458.). Sie ſind die Todten, d. h. auf der einen Seite geht von ihnen keine Thätigkeit, keine Kraft, ſei es zum Guten oder zum Böſen, aus, auf der andern Seite ſind ſie die ſchlechthin Leidenden, ihr ganzes perſönliches Daſein geht in dem Gefühle des tiefſten ſittlichen Schmerzes auf (S. 454.). Sie ſind in geduldiger Reſignation und Ergebung in den Willen Gottes. Jede Sünde iſt in ihnen getilgt (S. 455.); denn die Anerkennung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die in ihnen lebt, läßt keine ſündliche Regung aufkommen, ebenſowenig

ches Gottes ſtrebende Wuth, gleichſam ein Heißhunger, welcher den Satan und die ſeines gleichen ſind, charakteriſirt. Bei Sleidanus ſagt Franz Spiera von ſich: se Deum amare non posse, verum horribiliter odisse (ſ. den Anhang). Am tiefſinnigſten hat unſere Anſicht Dante in den Worten ausgedrückt, welche er den Virgil dem Kapaneus zurufen läßt[1]):

duldet dieß ihre gänzliche Paſſivität (S. 456.). Eine Gemeinſchaft findet unter ihnen nicht Statt; ihr Zuſtand kann kein anderer ſein, als der des iſolirten Daſeins. Der Schmerz treibt in die Einſamkeit und wo keine Thätigkeit nach außen zu Stande kommt, ſind auch alle Bedingungen zur gegenſeitigen Gemeinſchaft aufgehoben (S. 459.). Nur in einer ſolchen Welt kann ſich Gott vollkommen offenbaren; nichts iſt in ihr, was außer Gott wäre und nicht ſein Daſein in irgend einer Art abſpiegelte. Die Sünde iſt total überwunden, aber die Anerkennung ihrer Realität iſt geblieben; denn ſie läßt ewige Spuren ihres Daſeins zurück. Gott iſt wirklich, wie Paulus ſagt, Alles in Allen; in den Seligen iſt er als die vergebende Gnade, in den Verdammten als die ſtrafende Gerechtigkeit, und wie dieſe beiden Offenbarungsweiſen die einzigen ſind, welche einer ſündigen Welt gegenüber möglich waren, ſo kann er nur an der ſo gewordenen Welt ein reines Wohlgefallen empfinden und ausruhen von der Arbeit der Schöpfung und Erlöſung (S. 460.). Dieß iſt in nuce die getreue Darſtellung der Erbkamſchen Anſicht, deren innere Widerſprüche in die Augen ſpringen. Trotz aller dialektiſchen Gewandtheit, welche ihr Urheber anwendet, ſchwankt ſie haltungslos zwiſchen der Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen und der Lehre von der Wiederbringung. Jene ſentimentale Wehmuth und Paſſivität, jenes Klopſtock'ſche Abadonnaweſen iſt ein Product unſerer nervenſchwachen Zeit, der man die Energie früherer Zeiten entgegenſetzen muß. Um die exegetiſche Begründung ſteht es natürlich ſehr ſchlecht. Erbkam benutzt vor allen die Stelle: Wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat Matth. 13, 12. 25, 29. und den Ausdruck Finſterniß, als ob nicht beides bei der kirchlichen Anſicht eine viel einfachere Erklärung fände. Mit der Widerlegung der Kirchenlehre macht ſich's Erbkam etwas bequem: er fertigt die weitläufige gründliche Entwicklung Gerhards mit ein Paar Seiten ab.

1) Hölle, Geſ. 14. V. 61 ff. (nach Streckfuß). Dieſer Geſang beſchäftigt ſich mit dem dritten Binnenkreiſe der Hölle, der die Gotteslästerer, die Wucherer und die Sodomiter enthält, welche drei Klaſſen der Dichter wahrſcheinlich wegen der Unnatürlichkeit ihrer Laſter zu

Da hob so stark, wie sie mir nie erklungen,
Mein Meister seine Stimm', ihm zuzuschrei'n;
„O Kapaneus, daß ewig unbezwungen
Dich Hochmuth nagt, ist deine wahre Pein!
Denn keine Marter, als dein eignes Wüthen,
Kann deiner Wuth vollkommne Strafe sein."

Nun bleibt uns bloß noch der Nachweis übrig, daß Gurlitts Ansicht auch gar nicht zu den betreffenden Stellen des N. T's. paßt. Er beruft sich zwar auf die Bedeutung des Wortes δαιμόνιον ἔχειν, welches oft auch heiße: verrückt sein. Allein die häufigere Bedeutung des δαιμόνιον ist jedenfalls: böser Geist, Jak. 2, 19. Apok. 16, 14., wie πνεῦμα πονηρόν, Luc. 8, 2. 10, 17. 20. A. G. 19, 13., oder πνεῦμα ἀκάθαρτον, Matth. 10, 1. 12, 43. Marc. 1, 23. 26. 3, 11. A. G. 5, 16. 8, 7. Daher denn δαιμόνιον ἔχειν zunächst heißen muß: von einem bösen Geist besessen sein, Luc. 8, 27 [1]). In unsern Stellen ist jedenfalls die Bedeutung: verrückt sein nicht zulässig wegen der Ausdrücke βλασφημία und ἐνυβρίζειν Matth. 12. u. Hebr. 10. Denn wen man für verrückt hält, den lästert man nicht, sondern bemitleidet ihn, oder macht sich über ihn lustig. Daß die Pharisäer Jesum für nichts weniger als für verrückt, sondern für einen sehr wichtigen Gegner gehalten und glühend gehaßt haben, beweisen, außer unzähligen Stellen, besonders ihre Mordversuche, die am Ende auch zur That wurden, indem sie

sammengebracht hat. Zu den ersteren gehört Kapaneus, einer der sieben Heerführer, welche, den Polynices an der Spitze, gegen dessen Bruder Eteocles nach Theben zogen. Er stellt hier das Bild des ohnmächtigen gotteslästerlichen Hochmuthes und Trotzes dar, vgl. V. 70—72.:

Er höhnt, so scheint's, noch Gott in wilder Gier,
Und, wie ich sprach, sein Stolz bleibt seine Schande,
Sein Trotz des Busens wohlverdiente Zier.

Dante ist auch hier ein treuer Schüler des Thomas Aquinas. Denn dieser sagt (Summa theol. III. suppl. quaest. 98. art. 4.): Sicut in beatis erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium.

1) Vgl. über die Bedeutung des Wortes außer den Lexic. besonders Grotius und Hammond zu Joh. 7, 20.

ihn ans Kreuz ſchlugen. Wen man aber für einen Wahnſinnigen oder Schwärmer hält, den kreuzigt man nicht, ſondern ſperrt ihn ins Irrenhaus. Die Schrift kennt überhaupt einen ſolchen von Gurl. bezeichneten Zuſtand gar nicht. Unſere Stelle wäre die einzige; da jener Zuſtand aber nach Gurl. oft vorkommt, ſo müßte er doch auch öfter, oder wenigſtens deutlicher beſprochen ſein. Sie ſtellt vielmehr Haß und Liebe als die einzig möglichen ſittlichen Gegenſätze einander gegenüber. So Matth. 6, 24. Wie die Liebe die Cardinaltugend iſt, ſo iſt nach Paulus der Haß das Hauptlaſter der ungläubigen Welt, Röm. 1, 29 ff. Tit. 3, 3. 2 Timoth. 3, 2. 3. 4. Selbſt Johannes, der ja bekanntlich am meiſten den idealen Zuſtand vor Augen hat und die Begriffe in ihrer äußerſten Spitze und Vollendung faßt, kennt neben der Liebe nur Haß, keine Gleichgültigkeit, der nicht ſelbſtſüchtiges Uebelwollen und Haß zu Grunde läge. 1 Joh. 2, 9 ff. u. 3, 11—18. (vgl. Lücke z. d. St.).

So iſt denn die Sünde wider den h. Geiſt als die gefährlichſte und ſich als Grundſatz ausſprechende Aeußerung des vollendeten Haſſes gegen das in ſeiner Unmittelbarkeit, in ſeiner reichſten und klarſten Offenbarung erkannte Göttliche, als völliger Widerſpruch und Abſcheu gegen die Sündenvergebende Gnade zu denken, d. h. als jene, ſei es mehr verſteckt und mit verſtellter Ruhe, oder offen hervortretende Wuth, die das Göttliche, wider beſſeres Wiſſen, teufliſch, das Gute bös nennt und das raffinirteſte Beſtreben in ſich ſchließt, ihr Object, ſo viel an ihr iſt, zu vernichten.

Das Moment der Freiheit muß hier freilich ſehr beſchränkt werden. Denn iſt ſchon der gewöhnliche Sünder ein Sklave der Sünde (Joh. 8, 34.) und unfähig, bloß durch das in ihm noch vorhandene Göttliche ohne Hinzutreten der erlöſenden Gnade, ſich von ihrer Herrſchaft zu befreien: ſo muß dieß der Läſterer im höchſten Grade ſein und er kann nur noch jene

Scheinfreiheit, jenen faſt verglimmenden Funken der Freiheit haben, der überhaupt nothwendig iſt zum Begriffe der Perſönlichkeit, die ja, wenn auch in ihrer furchtbarſten Entſtellung, noch in ihm vorhanden iſt. Die Kraft, das Princip der Freiheit, d. h. der Wille, hat eine ihrem wahren Begriffe ganz entgegengeſetzte Richtung genommen, aber beurkundet dennoch ihr potentielles Daſein durch die ſchauervolle Intenſität und Nachhaltigkeit jener Wuth, die ſich gegen die wahre Freiheit aufbäumt, welche das Gegentheil der bodenloſen Willkühr und identiſch mit der moraliſchen Nothwendigkeit iſt, die nichts anderes als das Gute thun kann, weil ſie nichts anderes thun will. Hinſichtlich der andern Seite der Perſönlichkeit, nämlich der Erkenntniß oder des Bewußtſeins in ſeinen drei Formen, müſſen wir jedenfalls weiter gehen, als Gurl. Von der einſt dageweſenen, ſo hohen Erkenntnißſtufe kann unmöglich bloß die Ueberzeugung übrig geblieben ſein, daß das, was dieſer Sünder nicht gelten laſſen will, auch wirklich das Gute ſei, das alle Welt dafür anerkenne, ſondern zugleich das Bewußtſein von ſeinem unbedingten Recht und ſeiner abſoluten Macht auch über ihn. Die wahre Erkenntniß iſt es freilich nicht, denn dieſe iſt nicht denkbar ohne Liebe zum Guten und ohne Seligkeit, ſie iſt ja das ewige Leben ſelbſt, Joh. 17, 3. und bewährt ſich im Halten der Gebote Gottes, 1 Joh. 2, 3. Durch die grenzenloſe und abſichtlich herbeigeführte Selbſtverblendung, durch die Lüge gegen ſich und Andre iſt ſie vielmehr ein Schatten und Zerrbild der wahren Erkenntniß geworden, die aber das Original trotz des eifrigſten Bemühens nie ganz verläugnen kann. Ohne Lüge iſt das Böſe gar nicht denkbar. Johannes braucht daher das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας und das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ als weſentlich gleichbedeutend. Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19. vgl. mit Joh. 8, 47. 1 Joh. 4, 4. 6. Es iſt und bleibt eine innere Unwahrheit, ein Unſinn, ein Widerſpruch, daß ein geſchaffenes, alſo abhängiges Weſen in ſich ſelbſt das Centrum ſeines Lebens ſucht. Auch der nichtswürdigſte Verbrecher kann ſich daher nie des Bewußtſeins ſeines innern Wi-

derſpruchs völlig entſchlagen. So erzeugt denn die objective Lüge, um ſich vor den Qualen des Gewiſſens einigermaaßen zu retten und der böſen Geſinnung eine gute Maske umzuwerfen, zunächſt und immer wieder den Selbſtbetrug und dieſer führt den Betrug Anderer mit ſich. Der Böſe belügt nämlich Andere ſchon aus politiſchen Gründen, um ſeine böſen Pläne beſſer durchführen zu können; da nun einmal nach den unabänderlichen Geſetzen der Welt nur das Gute ſich in der Geſchichte auf die Dauer halten kann. Dieſe Beſtimmungen des Begriffs des Böſen liegen alle mittelbar oder unmittelbar in den Stellen 1 Moſ. 3, 13. Röm. 1, 27. 7, 11. 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14. Hebr. 3, 13. Apok. 12, 9. 13, 14. 2 Theſſ. 2, 9. 10. 1 Joh. 2, 22. Daher heißt der Teufel der Vater der Lüge Joh. 8, 44. Daß aber mit dieſem lügenhaften und ſelbſtbetrogenen Weſen eine relativ ſehr helle Erkenntniß des Guten und ſeiner Macht nicht unvereinbar ſei, zeigt das Beiſpiel aller großen Böſewichter. Daher widerſprechen ſich die drei Merkmale nicht, die wir dem Begriffe des Satans beilegen: helle Intelligenz, Dummheit und Lügenhaftigkeit.

3. Kann der Wiedergeborne den h. Geiſt läſtern, d. h. ſo aus der Gnade fallen, daß keine Rückkehr zu ihr mehr möglich iſt?

Es findet in Bezug auf dieſe Frage, wie wir ſchon oben berührten, eine Differenz Statt zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Kirche, indem die erſtere nur dem Wiedergebornen die Möglichkeit, in die Geiſtesläſterung zu verfallen, zuſchreibt[1]),

1) S. die oben angeführten Definitionen der S. w. d. h., beſonders die von Quenſtedt; Conf. Aug. art. XII. p. 13. Melanchthon's Loc. p. 124. 276., Formul. Conc. p. 590. (11.) und 591. (19.) Declar. Thorun. XI. p. 421. Das Gründlichſte und Gediegenſte über dieſen Gegenſtand iſt der locus von Gerhard: de amissione fidei per peccata, tom. VIII. loc. 18. c. 9. Seit Gerhard iſt dieſe Materie meines Wiſſens nie wieder ſo genau und ſorgfältig behandelt worden und wir müſſen daher ihn als den gelehrteſten Repräſentanten der lu-

die letztere dagegen einen solchen Fall aus der Gnade, sobald diese einmal die Wiedergeburt bewirkt hat, für unmöglich hält [1]). Bei der reformirten Kirche ist diese Behauptung eine

theriſchen Anſicht vorzüglich berückſichtigen. Unter den neueſten Bearbeitern haben Olshauſen, Grashof und Gurlitt dieſe Frage nicht einmal berührt; Tholuck ſucht in der Erklärung von Hebr. 6. und 10. gewiſſermaaßen einen Mittelweg einzuſchlagen. S. 359. Anm. (2. A.) weiſt er die reformirte Anſicht ganz zurück, S. 239 f. unterſcheidet er mit Gerhard a. a. O. renati und electi und behauptet, der Geiſtesläſterer ſei ein renatus, d. h. er ſei objectiv aller Gnadengüter und Gnadenerfahrungen theilhaftig geworden, die Hebr. 6, 4. 5. beſchrieben ſind, aber habe nicht alle ſubjectiven Bedingungen erfüllt, vor allem nicht das μένειν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ. Die lutheriſche Kirche habe alſo darin Recht, daß ein ſolcher renatus wieder abfallen könne, die reformirte dagegen darin, daß er ſchon damals, als er jene Erfahrungen machte, nicht treu geweſen, alſo auch nicht im vollen Sinne zu den Wiedergebornen zu zählen ſei. Dieſe Anſicht iſt etwas ſchwankend und unbeſtimmt.

1) S. Calvin z. d. betreffenden Stellen und Instit. III. c. 2. §. 11 sq. (P. I. p. 360 sq.), Beza z. d. St. und Colloqu. Mompelg. p. 463. 465. 467., Quaest. et respons. p. 107.; ferner Expos. simpl. XVI. p. 44. Eadem fides retinet nos in officio. Conf. Gall. XXI. p. 118. Thesaurus orthod. fidei herausgegeben von Grynäus, Class. III. loc. I. thes. 7. Keckermann, Syst. theol. l. III. c. 7. p. 434. Piſcator z. den betreffenden St. d. N. T's. Die Arminianer ſind darin von der reformirten Kirche abgewichen, ſ. die Stellen aus der Collat. Hag. bei Gerhard a. a. O. p. 188. 2te Anm. Mit Unrecht aber beſchuldigt dieſer Theologe den Calvin eines Widerſpruchs mit ſich ſelbſt. Denn wenn dieſer in den dort angeführten Stellen davor warnt, aus der einmal ertheilten Gnade zu fallen, ſo hat dieß natürlich auch auf ſeinem Standpunkte ſeine vollkommene Berechtigung; man muß dieſelben aber freilich immer nur von einem particulen Fall und nie von einem völligen Verſchwinden des Glaubens verſtehen. In neuſter Zeit iſt Schleiermacher nach der ganzen Grundlage ſeines Syſtems hierin auf die Seite ſeiner Mutterkirche getreten. Er ſagt Bd. II. §. 111. S. 230. ſeiner Dogmat.: „Die Sünden derer im Stande der Heiligung bringen ihre Vergebung immer ſchon mit ſich und vermögen nicht die göttliche Gnade der Wiedergeburt aufzuheben, weil ſie ſchon immer bekämpft werden." Dieß beweiſt er nachher mit ſeinem bekannten ge-

nothwendige Conſequenz der Prädeſtinationslehre und der Identificirung der renati und electi. Mit den Principien der lutheriſchen Kirche dagegen hängt ihre entgegengeſetzte Anſicht durchaus nicht weſentlich zuſammen, ſondern ſteht vielmehr im Widerſpruch mit der Lehre von der ewigen und unveränderlichen Erwählung der Gläubigen, welche ſie ebenſo feſthält, wie die reformirten Symbole. Daher theilen auch nicht alle lutheriſche Theologen jene Meinung [1]).

Sehen wir zunächſt von der Geiſtesläſterung ab, ſo ſtimmen die beiden Schweſterkirchen in der Behauptung überein, daß der Wiedergeborne und Auserwählte nicht bloß in geringere Sünden, die man im engeren Sinne peccata infirmitatis nennt, ſondern auch in ſchwere und offenbare Sünden, wie Ehebruch, Mord, Verläugnung Chriſti (man denke an David und Petrus),

nialen Scharfſinn, aber eben bloß philoſophiſch, nicht exegetiſch. S. 236. erklärt er den Umſtand, daß die Lehre von der Unverlierbarkeit der rechtfertigenden Gnade, oder vielmehr von der vollkommenen Zuverläſſigkeit derſelben nicht herrſchende Kirchenlehre geworden ſei, aus der Polemik gegen die römiſche Kirche und gegen fanatiſche Secten. Vgl. Bd. I. S. 457.

1) Selbſt die Form. Conc. ſagt im Widerſpruch mit den eben angef. St. in der Solid. decl. p. 802 sq.: Idem Deus in aeterno suo consilio proposuit, se justificatos (alſo die Wiedergebornen ſchlechthin, nicht bloß die electos), etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus Diabolum, mundum et carnem, defensurum et in viis suis deducturum atque gubernaturum et, si lapsi fuerint, manum suppositurum, ut in cruce atque tentationibus solidam consolationem percipiant atque ad vitam conserventur. Bengel bemerkt zu 1 Joh. 5, 18.: Non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se. Vgl. denſelben vortrefflichen Ausleger zu Joh. 10, 28. Ebenſo erklärt ſich für die reformirte Anſicht von Gerlach z. den betreffenden Stellen im 1ſten Br. Joh. u. z. Hebr. 6, 5. Die Schullehrerbibel von Brandt zu Hebr. 6, 4. u. 1 Joh. 3, 9., Nitzſch, Syſt. 277. Auch was Lücke zu 1 Joh. 2, 19. S. 195., zu 1 Joh. 3, 9. S. 221. zu 1 Joh. 5, 16. S. 315. u. z. 1 Joh. 5, 18. S. 317. ſeines Comment. (2. A.) bemerkt, ſpricht mehr für die reformirte Lehre.

ja auch, beſonders bei melancholiſchem Temperament, in Verſuchungen zum Selbſtmord und zur Läſterung des h. Geiſtes[1]) verfallen könne. Aber ſchon hier weichen ſie in der Beſtimmung des Verhältniſſes dieſer Sünden zu der einwohnenden Gnade von einander ab. Während nämlich die lutheriſche Kirche behauptet, daß der Wiedergeborne bei jeder dieſer gröberen Sünden aus der Gnade im eigentlichen Sinne gefallen ſei, ſo daß er keinen Glauben mehr habe, nachher aber (außer nach begangener Geiſtesläſterung) denſelben wieder erhalten könne; nimmt die reformirte Kirche im Momente des Sündigens bloß ein Zurücktreten des Glaubens und der Gnade in den Hintergrund des Bewußtſeins an[2]). Die letztere Beſtimmung iſt offenbar viel richtiger. Ebenſo wenig als die Sonne am Firmament verſchwunden iſt, wenn dichte Nebel ſie verhüllen, ebenſo wenig der Glaube während eines ſündlichen Actes. Die lutheriſche Dogmatik faßt in dieſem Punkte das Verhältniß der Gnade und des Glaubens zu dem Wiedergebornen etwas

1) Ueber dieſe ſogenannten tentationes spirituales findet ſich viel Lehrreiches in Luthers gehaltreichem „Sermon über die Verſuchungen Chriſti und ſeiner Gläubigen" Th. 12. S. 1658 ff. und „von den Anfechtungen Chriſti und ſeiner lieben Kirche," S. 1666 ff.; in der Diſſertation von Chriſt. Chemnitz, de tentationibus spiritual. §. 4., in Fr. Buddeus Institt. theol. moralis Lips. 1727. p. 262. in dem caput de imperfectt. et infirmitatt. regenitorum cet. und in Bengels Leben und Wirken (2te Ausg. 1832.) S. 125 f.

2) S. von reformirter Seite z. B. Joh. Hoornbeck, Theol. pract. Utrecht. 1668. l. 8. c. 12., Eglinus (Prof. in Marburg), Disput. II. de pecc. in Spir. S. thes. 68., lutheriſcher Seits Luther WW. Th. 10. S. 1999 ff. M. Chemnitz, Loc. theol. (ed. Leyſer) Frkf. u. Wittenb. 1653. P. III. p. 54 sqq. Witaker Conc. ultim. tom. I. p. 696. Gerhard, Loc. tom. VIII. p. 185. Fr. Buddeus Institt. theol. moralis p. 254 sq. Wenn das Conc. Trident. (Sess. VI. c. 15. can. 28.) die Beſtimmung gibt, daß durch jede Todſünde, außer durch den Unglauben, zwar die Gnade, nicht aber der Glaube verloren gehe; ſo beruht dieß auf einem ganz äußerlichen Begriff des Glaubens, welchen der Proteſtant nicht ſo abſtract von der Gnade trennen darf, ſondern als ihr ſtetes Correlat anſehen muß.

zu äußerlich, während sie doch anderwärts selbst festhält, daß das göttliche Princip bei der Rechtfertigung und Bekehrung das innerste Lebenselement des Menschen wird, das nicht wie ein loses Stück nur herausgenommen und wieder eingesetzt werden kann. Eine nothwendige Consequenz jener unrichtigen Auffassung wäre die Behauptung, daß die Wiedergeburt sich in einem und demselben Menschen öfter wiederhole, nämlich so oft, als er grobe Sünden begeht. Eine Wiederholung aber widerspricht der geistigen Geburt ebensosehr wie der leiblichen. Ist sie einmal vor sich gegangen, so kann bloß noch von Erneuerung, Neubelebung, Heiligung die Rede sein [1]).

1). Von den biblischen Beweisstellen für die reformirte Ansicht ist besonders wichtig der 51ste Psalm, in welchem David nach begangenem Ehebruch V. 13. den Herrn bittet: אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי: Wäre der Glaube durch jene schwere Sünde wirklich verloren gegangen, so hätte David bitten müssen: Gib mir deinen heiligen Geist wieder! Am tiefsten hat Calvin diesen V. erklärt. Er sagt: Porro colligere ex his verbis licet, quamvis suffocata essent in eo Spiritus dona, non tamen fuisse in totum ablata. Et certe res ipsa ostendit, non fuisse exinanitas dotes, quibus ante pollebat; neque enim interea destitit praeclare regis officio fungi, precibus et aliis pietatis exercitiis incumbere vitamque suam formare ad Dei cultum. Quamvis ergo in una parte stupefactus esset, non erat tamen coniectus in reprobum sensum. Et sane non tam facile et subito expergefactus esset ad obiurgationem prophetae Nathan, nisi occultum timoris Dei semen latuisset in eius animo. Nam quod nuper Spiritum innovari, precatus est, restringi debet ad partem. Quae doctrina utilis est cognitu; quia docti quidam homines inconsiderate putant, si in peccatum mortale labantur electi, exstingui in illis Dei spiritum et alienari a Deo; quum Petrus clare affirmet: Verbum, quo regeniti sumus, esse semen incorruptibile, 1 Petr. 1, 23., et Joannes etiam doceat, retineri electos, ne prorsus excidant 1 Jo. 3, 19. Ergo quamvis interdum Deus eos abiiciat in speciem, non tamen ita exuit donis omnibus, quin tandem appareat, non fuisse penitus abdicatos etiam quo tempore in illis gratiae signa non fulgebant. Si quis obiiciat, dubitanter loqui Davidem, acsi privari metueret Dei spiritu, respondeo: Fideles, quum peccarunt, merito esse anxios, quia repudiarunt quantum in se est Dei gratiam: debere tamen in hoc

Herr schon Joh. 6, 64. zu denen zählt, die nicht glauben. Er wollte seine Lieblingsneigung von vorne herein nicht in den Tod geben. l) Die christlichen Gemeinden in der Offenbarung. Aber diese werden ja wieder zur Buße aufgefordert; selbst der am schärfsten gerügten Gemeinde zu Laodicea wird gerathen, Gold vom Herrn zu kaufen, daß sie reich werde, weiße Kleider und Augensalbe, eifrig zu sein und Buße zu thun, 3, 18 — 20.; so daß also auch hier von der Sünde wider den heil. Geist nicht die Rede sein kann. m) Endlich die Parabeln vom verlornen Schaaf, vom verlornen Groschen und vom verlornen Sohn sind von Gerhard schon ihres Ausgangs wegen falsch hieher gezogen und beziehen sich überhaupt nicht auf den zweiten Abfall, sondern auf den ersten allgemeinen Fall.

3) Es bleibt mithin bloß die Stelle Hebr. 6. vgl. 10. übrig, die aber allerdings eine so bedeutende Stütze für die lutherische Ansicht ist, daß sie, wenn dieser nicht die noch entschiedneren johanneischen Stellen und andere gewichtige Gründe entgegenständen, den Ausschlag geben müßte. Allein man bedenke Folgendes:

a) Diese Stelle kann auch ohne Zwang von demjenigen Zustand erklärt werden, den man mehr mit dem Namen der Erweckung als der Wiedergeburt zu bezeichnen pflegt. Zwar möchte ich darauf kein Gewicht legen, daß das Wort: Wiedergeburt weder K. 6. noch K. 10. genannt ist. Denn dieß ist ja selbst bloß ein bildlicher Ausdruck und es kommt überhaupt nicht auf den Namen, sondern auf die Sache an. Ebenso wenig darf man mit Braun, Stuart und einigen andern reformirten Auslegern das γευσαμένους premiren, als welches bloß ein gustare extremis labris bezeichne. Wol aber muß man das nicht unbeachtet lassen, daß dort kein Prädicat vorkommt, welches die Tödtung des Eigenwillens, des Hochmuthes, oder sonst einer Lieblingssünde aussagt, sondern lauter solche Prädicate, die sich auf die Erleuchtung der Erkenntniß, wie das φωτισθέις und λαβὼν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, oder auf die Erhebung des Gefühls, wie das γευσάμενος be-

ziehen. Mehr die Totalität des Menſchen ſcheint allerdings das μέτοχος γενηθεὶς πνεύματος ἁγίου zu umfaſſen. Allein die Mittheilung des heil. Geiſtes hat jedenfalls verſchiedene Stufen. Schon vor dem Pfingſtfeſte hat der Herr den Jüngern denſelben mitgetheilt Joh. 20, 22.; und dennoch bedurften ſie zu ihrer völligen Wiedergeburt der Ausgießung deſſelben am Pfingſtfeſt, d. h. ſeines ungetheilten bleibenden Einwohnens. Jede höhere Erkenntniß, jedes tiefere, wahrhaft religiöſe Gefühl iſt ja auf die Wirkſamkeit des h. Geiſtes zurückzuführen, ohne daß darum immer die Wiedergeburt damit verbunden ſein müßte. Er iſt das wirkende Princip im ganzen Verlaufe der gratia praeveniens. Alles hier Angegebene, wozu auch das ἁγιασθῆναι ἐν τῷ αἵματι τῆς διαθήκης gehört, kann möglicherweiſe der wahren bleibenden Bekehrung vorangegangen ſein, ohne daß darum der letzte furchtbare Widerſtand, die feinſte Art von Selbſtſucht auch nur im Princip aufgehoben iſt. Es ſind lauter herrliche, objective Gnadenerweiſungen Gottes, denen aber von ſubjectiver Seite bloß das γεύσασθαι entſpricht. Helle Erkenntniß und tiefe ſelige Erfahrung der göttlichen Liebe macht aber die Wiedergeburt noch nicht aus; dieſe iſt vielmehr die totale Umwandlung des alten Menſchen in eine neue Creatur. Es läßt ſich auch in allen mir bekannten Fällen eines furchtbaren rettungsloſen Abfalls nachweiſen, daß die Abgefallenen gleich im Anfange jener großen Gnadenerweiſungen nicht treu mit ihnen verfuhren, keine gründliche Buße durchmachten und trotz alles Scheins doch nie die wahre Demuth beſaßen, welche, wie Chryſoſtomus irgendwo ſagt, die ὑπόθεσις πάσης ἀρετῆς und der Anfang einer wahrhaft gründlichen Bekehrung iſt [1]). Spiera wird uns nachher ſelbſt erzählen, wie er die

1) Auch Lücke bemerkt zu 1 Joh. 5, 16. S. 315., daß Hebr. 6. u. 10. ſolche bezeichnet werden, in welchen die Wiedergeburt aus Gott ſchon angefangen, aber noch nicht bis zur völligen Scheidung von der Welt vollendet iſt. Piscator bemerkt zu Hebr. 10. schol. 29. p. 845.: hos apostatas dici sanctificatos non κατ' ἀλήθειαν, sed κατὰ δόξαν. Die Einwendungen von Bleek S. 197. (Abth. 2.) treffen

Herr schon Joh. 6, 64. zu denen zählt, die nicht glauben. Er wollte seine Lieblingsneigung von vorne herein nicht in den Tod geben. l) Die christlichen Gemeinden in der Offenbarung. Aber diese werden ja wieder zur Buße aufgefordert; selbst der am schärfsten gerügten Gemeinde zu Laodicea wird gerathen, Gold vom Herrn zu kaufen, daß sie reich werde, weiße Kleider und Augensalbe, eifrig zu sein und Buße zu thun, 3, 18 — 20.; so daß also auch hier von der Sünde wider den heil. Geist nicht die Rede sein kann. m) Endlich die Parabeln vom verlornen Schaaf, vom verlornen Groschen und vom verlornen Sohn sind von Gerhard schon ihres Ausgangs wegen falsch hieher gezogen und beziehen sich überhaupt nicht auf den zweiten Abfall, sondern auf den ersten allgemeinen Fall.

3) Es bleibt mithin bloß die Stelle Hebr. 6. vgl. 10. übrig, die aber allerdings eine so bedeutende Stütze für die lutherische Ansicht ist, daß sie, wenn dieser nicht die noch entschiedneren johanneischen Stellen und andere gewichtige Gründe entgegenständen, den Ausschlag geben müßte. Allein man bedenke Folgendes:

a) Diese Stelle kann auch ohne Zwang von demjenigen Zustand erklärt werden, den man mehr mit dem Namen der Erweckung als der Wiedergeburt zu bezeichnen pflegt. Zwar möchte ich darauf kein Gewicht legen, daß das Wort: Wiedergeburt weder K. 6. noch K. 10. genannt ist. Denn dieß ist ja selbst bloß ein bildlicher Ausdruck und es kommt überhaupt nicht auf den Namen, sondern auf die Sache an. Ebenso wenig darf man mit Braun, Stuart und einigen andern reformirten Auslegern das γευσαμένους premiren, als welches bloß ein gustare extremis labris bezeichne. Wol aber muß man das nicht unbeachtet lassen, daß dort kein Prädicat vorkommt, welches die Tödtung des Eigenwillens, des Hochmuthes, oder sonst einer Lieblingssünde aussagt, sondern lauter solche Prädicate, die sich auf die Erleuchtung der Erkenntniß, wie das φωτισθέις und λαβὼν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, oder auf die Erhebung des Gefühls, wie das γευσάμενος be-

ziehen. Mehr die Totalität des Menschen scheint allerdings das μέτοχος γενηθεὶς πνεύματος ἁγίου zu umfassen. Allein die Mittheilung des heil. Geistes hat jedenfalls verschiedene Stufen. Schon vor dem Pfingstfeste hat der Herr den Jüngern denselben mitgetheilt Joh. 20, 22.; und dennoch bedurften sie zu ihrer völligen Wiedergeburt der Ausgießung desselben am Pfingstfest, d. h. seines ungetheilten bleibenden Einwohnens. Jede höhere Erkenntniß, jedes tiefere, wahrhaft religiöse Gefühl ist ja auf die Wirksamkeit des h. Geistes zurückzuführen, ohne daß darum immer die Wiedergeburt damit verbunden sein müßte. Er ist das wirkende Princip im ganzen Verlaufe der gratia praeveniens. Alles hier Angegebene, wozu auch das ἁγιασθῆναι ἐν τῷ αἵματι τῆς διαθήκης gehört, kann möglicherweise der wahren bleibenden Bekehrung vorangegangen sein, ohne daß darum der letzte furchtbare Widerstand, die feinste Art von Selbstsucht auch nur im Princip aufgehoben ist. Es sind lauter herrliche, objective Gnadenerweisungen Gottes, denen aber von subjectiver Seite bloß das γεύσασθαι entspricht. Helle Erkenntniß und tiefe selige Erfahrung der göttlichen Liebe macht aber die Wiedergeburt noch nicht aus; diese ist vielmehr die totale Umwandlung des alten Menschen in eine neue Creatur. Es läßt sich auch in allen mir bekannten Fällen eines furchtbaren rettungslosen Abfalls nachweisen, daß die Abgefallenen gleich im Anfange jener großen Gnadenerweisungen nicht treu mit ihnen verfuhren, keine gründliche Buße durchmachten und trotz alles Scheins doch nie die wahre Demuth besaßen, welche, wie Chrysostomus irgendwo sagt, die ὑπόθεσις πάσης ἀρετῆς und der Anfang einer wahrhaft gründlichen Bekehrung ist [1]). Spiera wird uns nachher selbst erzählen, wie er die

1) Auch Lücke bemerkt zu 1 Joh. 5, 16. S. 315., daß Hebr. 6. u. 10. solche bezeichnet werden, in welchen die Wiedergeburt aus Gott schon angefangen, aber noch nicht bis zur völligen Scheidung von der Welt vollendet ist. Piscator bemerkt zu Hebr. 10. schol. 29. p. 345.: hos apostatas dici sanctificatos non κατ' ἀλήθειαν, sed κατὰ δόξαν. Die Einwendungen von Bleek S. 197. (Abth. 2.) treffen

Gnade von vorne herein auf Muthwillen zog und ſchwelgend im Gefühle der unermeßlichen Rechtfertigungsgnade „enormia facinora" zu begehen, ſich nicht ſcheute.

b) Daß es wirklich einen Zuſtand gebe, welcher ſich von der Wiedergeburt lange gar nicht unterſcheiden läßt, und dennoch früher oder ſpäter ſich deutlich nur als eine Annäherung an dieſelbe, oder, wie man dieſe nach Epheſ. 5, 14. zu bezeichnen pflegt, als bloße Erweckung erweiſt, iſt gar nicht in Abrede zu ſtellen. Es kann ein Menſch wunderbar weit in der Erkenntniß gefördert ſein und ſehr tiefe religiöſe Gefühle beſitzen, ohne daß er ſeine Lieblingsneigung dem Herrn zum Opfer gebracht hat, dieſe vielmehr oft ohne klares Bewußtſein in ſich fortwuchern läßt, bis ſie den bereits aufgegangenen guten Saamen vergiftet. Treffend ſagt Nitzſch: «Dieſe Erweckten — was haben ſie nicht alles geſchmeckt von geiſtlichen Gütern, welche Zeichen von Leben nicht ſchon gegeben! Indem ſie ſich nun für Bekehrte, Wiedergeborne, Erwählte achten und dafür gehalten werden, laſſen ſie ſich gehen, erleiden Rückfälle in ſittlicher Hinſicht und kommen nun in die alleräußerſten Gefahren, ſich gegen die Wahrheit des Geiſtes zu vergehen, der allein Wiedergeburt will und Wiedergeburt wirkt»[1]). Beſonders zu beachten ſind die Worte des tiefſinnigen und reicherfahrnen Calvin: Experientia ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem iudicio ab electis differant[2]). Die Schrift macht mehrmals ſolche

unſre Erklärung nicht; denn wir nehmen ja nicht ein bloßes gustare primaribus labris an. Er ſagt ſelbſt, daß die Wahl beider Anſichten von der verſchiedenen Faſſung des Begriffs der Wiedergeburt abhänge.

1) Syſt. S. 277.

2) Instit. lib. III. c. 2. §. 11. 12. (P. I. p. 360 sq.), vgl. lib. III. c. 24. §. 7. (P. II. p. 163). Zu Hebr. 6. 5. bemerkt er, es ſtehe nichts entgegen, quominus reprobos etiam gustu gratiae suae adspergat (Deus), irradiet eorum mentes aliquibus lucis suae scintillis, afficiat eos bonitatis suae sensu verbumque suum utcunque eorum mentibus insculpat. Alioqui ubi illa esset temporaria fides, cuius meminit

Zustände bemerklich. So ist in der von Calvin angeführten Stelle Marc. 4, 16 f. von solchen die Rede, die das Wort Gottes bald mit Freuden aufnehmen, aber wetterwendisch sind und in Trübsal und Verfolgung abfallen, vgl. Matth. 13, 5. 6. 20. 21. Luc. 8, 13. 18. Johannes macht einen Unterschied zwischen dem Kommen aus der christlichen Gemeinschaft und dem Sein aus derselben 1 Joh. 2, 19. und kennt einen ἀδελφός, der die Sünde zum Tode begeht, 1 Joh. 5, 16.; aber offenbar nimmt er dieses ἀδελφός nicht gleich: Wiedergeborner, 1 Joh. 2, 19. Ein ähnlicher Fall ist Luc. 11, 25. 26. gedacht. Von Simon Magus heißt es: er ward gläubig, ließ sich taufen und hielt sich zu Philippus, A. G. 8, 13. Zwar scheinen auf diesen Simon nicht alle Prädicate Hebr. 6. anwendbar zu sein; aber die Stelle Marc. 4, 17. umfaßt eine ganze Classe von Menschen, in welcher wiederum die Abstufungen sehr zahlreich und verschieden sein können, und wer will am Ende die Grenze bestimmen, wo dieser Zustand sich von dem des Wiedergebornen trennt? Die vorbereitende Gnade nimmt in jedem einzelnen Individuum einen besondern Verlauf und gestaltet die Grade ihrer Stärke auch immer im Verhältniß zu den intellectuellen Gaben und zu der sittlich religiösen Anlage, welche in dem Einen mehr getrübt und verdorben ist, als in dem Andern, wenn gleich das Grundverderben in Allen dasselbe ist.

Bisher haben wir bloß die Schwierigkeiten weggeräumt, welche uns entgegenstehen. Den Ausschlag geben nun aber erst die Gründe, welche positiv gegen die lutherische und für die reformirte Ansicht sprechen.

Marcus 4, 17? Est igitur aliqua etiam in reprobis cognitio, quae postea evanescit, vel quia minus altas radices, quam oportebat, egit, vel quia suffocata degenerat. Wir verwahren uns übrigens gegen den Ausdruck reprobus und reprobatio. Denn so deutlich die Lehre von der unveränderlichen Erwählung der Gläubigen in der Schrift gelehrt ist, so deutlich widerstreitet diese einer Prädestination zur Verdammniß.

1) Jedenfalls muß zugegeben werden, daß der nicht Wiedergeborne auch den Geist lästern könne, und damit verliert schon die altlutherische Behauptung an consequenter Haltung. Denn daß die Pharisäer, zu welchen der Herr Matth. 12. redet, wirklich wiedergeboren waren, kann durch gar nichts bewiesen werden und wird auch jetzt von Niemand mehr behauptet. Aber auch wenn sie bloß auf dem Wege zu jener Sünde waren, was allerdings das Wahrscheinlichere ist, so läßt es sich nicht denken, daß sie vor ihrer eigentlichen Begehung, welche jedenfalls zu befürchten war, die völlige Wiedergeburt durchgemacht haben. Für diesen speciellen Fall also behält unsere Ansicht immerhin ihr volles und alleiniges Recht [1]).

2) Die biblische Prädestinationslehre, die in ihrer einfachen Form, wie sie in der Schrift unläugbar enthalten ist, ebensowol den beiden Extremen des Pelagianismus und strengen Calvinismus, wie den beiden ungenügenden Vermittlungsversuchen des Semipelagianismus und Synergismus sich entgegenstellt, verträgt sich nicht mit der Lehre von einem finalen Fall der Gläubigen. Die ewige Erwählung vor Grundlegung der Welt ist ein leeres Wort, wenn sie durch denjenigen, der einmal in ihren Kreis gehört, wieder aufgehoben werden kann. Matth. 11, 27. Joh. 6, 37. vgl. 36. 44. 17, 2. 9. Röm. 8, 30. 9, 11. 1 Kor. 4, 7. 2 Kor. 3, 5. Ephes. 1, 4 ff. Phil. 2, 13. Tit. 3, 5—7. A. G. 13, 48. 16, 14. 1 Petr. 2, 9. Jak. 1, 18. Daher verwickelt sich auch die lutherische Dogmatik in einen offenbaren Widerspruch mit ihrer Erwählungslehre. Wie nämlich Luther [2]) und Anfangs Melanchthon [3]) ei-

1) Daher nehmen auch mehrere lutherische Theologen an, daß sowol der nicht Wiedergeborne als der Wiedergeborne die Sünde wider den h. Geist begehen könne. So Cotta in einer Anm. zu Gerhards Loci tom. V. p. 83., auch Bleek, Br. an d. Hebr. Abth. 2. S. 199.

2) De servo arbitrio ad Erasmum 1525. p. 429. 434 sq. 451. (Opp. Viteb. tom. II.). Vgl. Jul. Müller, Luth. de praed. et lib. arb. doctr. Gött. 1832.

3) In der 1sten Ausg. der Loc. p. 8. 9. 13. Zwingli war eben-

ner abſoluten doppelten Prädeſtination zugethan waren und auch noch die Conf. Aug. ſich durch die Beſtimmung dazu hinneigt: Spiritus S. fidem efficit, ubi et quando visum est Deo [1]); ſo hat die Formula Conc. im 11ten Artikel: de aeterna praedestinatione et electione Dei ſich für eine ideal zwar allgemeine, aber real bloß particuläre Prädeſtination, nämlich bloß für eine Prädeſtination der Gläubigen entſchieden und gegen die Socinianer dieſer praedestinatio ausdrücklich die Prädicate: aeterna, infallibilis und immutabilis beigelegt [2]). Dieſe Prädeſtinationslehre iſt in die ganze altlutheriſche Dogmatik übergegangen [3]).

Um ſich aus dieſem Widerſpruche herauszuziehen, macht Gerhard einen Unterſchied zwiſchen renati und electi und legt den letzteren Namen bloß den in fide, dilectione et studio sanctitatis finaliter perseverantibus bei. Die electi können allerdings nach Gerhard totaliter, nicht aber finaliter fallen [4]). Allein für jene Unterſcheidung weiß er keine einzige Stelle des N. Ts. beizubringen. Dieſes macht vielmehr einen Unterſchied zwiſchen Berufung und Erwählung, z. B. Matth. 22, 14. Die Berufung aber unterſcheidet die lutheriſche Dogmatik ſelbſt ſehr genau von der Wiedergeburt.

3) Außerdem gibt es noch eine Menge von Stellen, welche ausdrücklich die reformirte Anſicht beſtätigen und viel weniger mit der lutheriſchen in Einklang gebracht werden können, als Hebr. 6. und 10. mit jener.

a) Am ſtärkſten ſind die johanneiſchen Stellen. Joh. 10, 28 f. ſagt der Herr ſelbſt, daß ſeine Schaafe οὐ μὴ (alſo mit

falls Prädeſtinatianer, De provid. epil., Opp. Tig. 1581. tom. I. p. 377 sq.

1) art. 5. p. 11.

2) S. beſonders p. 809. 580. 662.

3) S. die Literatur bei Walch, Biblioth. selecta, tom. I. p. 133. 201. 276. 291 sqq. tom. II. p. 454. 558. und bei Muſäus, De aetern. praedest. decret. an absol. sit necne? Jen. 1703.

4) tom. VIII. p. 171. a. 175.

verſtärkter Negation, welche von dem gebraucht wird, was auf keine Weiſe geſchehen kann [1]) ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου. Ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκέ μοι, μείζων πάντων (und unter dieſem πάντων iſt auch die Sünde mit begriffen) ἐστί· καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός μου. vgl. 6, 40. Klarer kann doch die Unverlierbarkeit des Beſitzes nicht ausgeſprochen werden. Sie iſt freilich nicht in der Treue des Menſchen, denn ſonſt würde kein Menſch ſelig, ſondern in der Macht Gottes gegründet, die auch die Macht Chriſti iſt, weil beide Ein und daſſelbe göttliche Weſen ſind. Wer ſie alſo Chriſto entreißen wollte, der müßte ſie dem allmächtigen Gott entreißen, was unmöglich iſt. Alſo ſind, will der Herr den Phariſäern ſagen, eure feindſeligen Verſuche ganz fruchtlos. Daſſelbe gilt von den Verſuchen des Satans und der eigenen Sünde. Hier weiß ſich die lutheriſche Dogmatik auf nichts Anderes zu berufen, als auf das Wort: Wer meine Stimme höret. Aber wer dieſe nicht hört, iſt auch gar kein Schaaf Chriſti. Joh. 4, 14. ſagt ebenfalls Chriſtus ſelbſt: Wer von dem Waſſer trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht dürſten. Dieß hat ſeinen vollen Sinn erſt dann, wenn die Wiedergeburt nicht rückgängig gemacht werden kann. Nach Joh. 17, 9. bittet der Erlöſer zunächſt bloß für ſeine Jünger, aber gewiß ebenſo auch für alle wahrhaft Gläubigen, daß der Vater ſie bewahren möge in ſeinem Namen, damit ſie Eins ſeien, gleichwie der Sohn und der Vater Eins ſind, V. 11. Dieß Gebet muß doch wahrlich erhört werden, da ja ſchon jedes menſchliche Gebet im Namen Jeſu erhört wird, Joh. 16, 23. 24. und Jeſus nur auf eine Gott wohlgefällige Weiſe bitten kann. Darum bittet er auch nicht für die Welt, 17, 9., weil das unnütz wäre. Will man ſich auf V. 12. berufen: καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας; ſo muß man bedenken, was wir ſchon oben gezeigt haben, daß Judas nie wiedergeboren, ſondern

1) S. Winer §. 60. 3. S. 422. der 3ten, S. 472. der 4ten A.

höchſtens ein ſolcher war, wie er Hebr. 6. beſchrieben iſt (Joh. 6, 64.). Ueberhaupt war kein Apoſtel vor dem Pfingſtfeſt völlig wiedergeboren. Nach Joh. 14, 16. verheißt Jeſus ſeinen Jüngern die Sendung des Geiſtes vom Vater, ἵνα μένῃ μετ' αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα. — Johannes behauptet an zwei Stellen 1 Joh. 3, 9. 5, 18., daß der Wiedergeborne nicht ſündige, daß der Satan keine Gewalt über ihn habe, ſondern der Saame, d. h. der Geiſt Gottes (Ev. 3, 6 ff.) in ihm bleibe und er ſich bewahre. Das ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ kann natürlich nicht im abſoluten Sinne verſtanden werden[1]), denn dieß wäre gegen die Erfahrung und gegen beſtimmte johanneiſche Ausſprüche ſelbſt, 1 Joh. 1, 8. 1. 2. vgl. Gal. 2, 12 ff. Phil. 3, 12. Jak. 3, 2. Aber eben ſo unhaltbar iſt die Erklärung der lutheriſchen Theologen[2]), daß es bloß heiße: der Wiedergeborne ſündigt nicht, quatenus renatus est. Denn dieß verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß man gar nicht einſieht, warum Johannes es mehr als einmal behauptet, zumal gegenüber von ſeinen Leſern, die bereits im Chriſtenthum erfahren waren (1 Joh. 2, 12 ff.). Gegen ſolche Irrthümer, wie der, daß das Göttliche als ſolches noch mit Sünde behaftet ſein könne, hatten die Apoſtel doch wahrlich nicht zu kämpfen. Der richtige Sinn der Stelle ergibt ſich beſonders aus 1 Joh. 5, 16—18. u. 2,

1) Wenn nicht nur Pelagius (Epist. ad Demetriad. ed. Semler, p. 22 sqq. und bei Auguſtin, De natura et gratia c. 36. 37.), ſondern auch Athanaſius der Gr. (Contr. Gent. tom. I. p. 2. Opp. Par. 1627. ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτῶν ὑπάρχει αὕτη.) von ſündloſen Heiligen ſpricht und ſpäter ebenſo die Katharer, Anabaptiſten, Gichtelianer, Methodiſten (Wesley ſelbſt jedoch lehrte bloß: der Wiedergeborne müſſe von wiſſentlichen Sünden frei ſein) und die Michelianer in Würtemberg; ſo iſt dieß auf einen Mangel an tieferem Begriff und Bewußtſein der Sünde zurückzuführen. Im ſchroffſten Gegenſatz dagegen ſagt die Confess. Belg. XXIV. p. 185.: Nullum enim opus facere possumus, quod non est carnis vitio pollutum. vgl. Expos. Simpl. XIV. p. 47.

2) Z. B. Gerhard p. 196.

19. Johannes will ſagen: der Wiedergeborne ſündigt nicht aus eigentlicher innerer Herzens- und Willensneigung, nicht mit Luſt und Freude am Böſen; dieſes iſt ein, wenn auch hie und da ſiegreiches, doch ihm frembartiges und daher ſtets von ihm bekämpftes und überwundenes Element. Man muß unterſcheiden zwiſchen Sünde thun und Sünde haben, zwiſchen Sünden zum Tode und Sünden nicht zum Tode. Der Wiedergeborne ſündigt nicht zum Tode. Daher fügt er gleich V. 17. des 5ten Kap. hinzu: jede Ungerechtigkeit iſt Sünde und es gibt eine Sünde nicht zum Tode, als wollte er ſagen: Damit will ich nicht behaupten, daß es in den Wiedergebornen keine Sünde gibt, denn jede Ungerechtigkeit, die ja auch bei ihnen täglich vorkommt, iſt ja ſchon Sünde, nur eben nicht Sünde zum Tode [1]). Faſt noch ſprechender iſt 1 Joh. 2, 19. Hier ſagt Johannes von den antichriſtlichen Irrlehrern, daß ſie zwar ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, d. h. nicht etwa vom Judenthum, ſondern von unſerer chriſtlichen Gemeinſchaft, wie das ſpätere μεμενήκεισαν deutlich zeigt, aber daß ſie nicht ἐξ ἡμῶν ἦσαν, d. h. nie wahrhaft und innerlich zu uns gehörten; εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. Ihr Abfall iſt alſo gerade der deutliche Beweis, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν. Denn das göttliche Princip feſſelt das einmal davon im innerſten Weſen ergriffene Gemüth ſo, daß ein völliger Abfall davon undenkbar iſt. Johannes ſagt dieß ſeinen Leſern zum Troſt, weil ſie ſonſt an der ſiegreichen Kraft des göttlichen Geiſtes in den Wiedergebornen hätten irre werden können, und auch noch jetzt iſt es ein großer Troſt, wenn man überzeugt ſein kann, daß bei der Sichtung kein Körnlein auf die Erde fällt, ſondern jede Scheidung nur zur weiteren Entwicklung und

1) Ich verweiſe auch auf Lücke's Erklärung S. 317., mit welcher die unſrige in der Hauptſache ziemlich übereinſtimmt. Selbſt Gerhard ſagt auf derſelben Seite (196.) im Widerſpruch mit ſich, daß hier nicht von peccata mortalia, ſondern bloß venialia die Rede ſei; die Wiedergebornen geben der Sünde nie die Herrſchaft Röm. 6, 12. Gal. 5, 17., sentiunt peccata, sed iis non consentiunt.

Läuterung der christlichen Kirche dienen muß und ein Vorbote der letzten Scheidung im Endgerichte ist. Gerhard eilt über diese Stelle trotz seiner sonstigen Genauigkeit ganz flüchtig bloß in einer Anmerkung hinweg und was er dort sagt, spricht für unsere Ansicht [1]). — Man spricht nun zwar viel von dem idealen Standpunkte des Johannes, der die christlichen Begriffe immer in ihrer höchsten Vollendung fasse. Mit dieser Idealität verhält es sich aber ebenso, wie mit der in der Bergpredigt: es ist nämlich eine durchaus auf Erfahrung gegründete. Johannes übersieht die dem Ideal nie ganz entsprechende Wirklichkeit ebenso wenig, als die andern Apostel; er weiß sehr gut, daß noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, 1 Joh. 3, 2. Indeß gibt es

b) auch in den übrigen biblischen Schriften Stellen genug, welche auch ohne die johanneischen hinreichen würden, unsere Ansicht außer Zweifel zu setzen. Wer einmal von der Weisheit gegessen und getrunken hat, den hungert und dürstet immer nach ihr, Sirach 24, 28. 29. Wer des Herrn Rede hört und thut, hat sein Haus auf einen Felsen gebaut; und ob auch ein Platzregen fällt und ein Gewässer kommt und die Winde wehen und ans Haus stoßen, so fällt es doch nicht; denn es ward auf einen Felsen gegründet, Matth. 7, 24. 25. Die Gläubigen sind versiegelt durch den heiligen Geist der Verheißung, welcher die Bürgschaft des himmlischen Erbes ist, Ephes. 1, 13. 14. vgl. 4, 30. Der feste Grund Gottes bleibt stehen und hat das Siegel: der Herr kennet die Seinen, 2 Tim. 2, 19. Wenn sie auch untreu werden, so bleibt Er dennoch treu, V. 13. Gott wird sie befestigen bis ans Ende (βεβαιώσει ἕως τέλους), daß sie unsträflich seien am Tage unsers Herrn Jesu Christi. Denn Gott ist getreu, durch den sie berufen sind zur Gemeinschaft seines Sohnes, 1 Kor. 1, 8. 9. vgl. 1 Thess. 5, 24. Paulus ist daher guter Zuversicht, daß derjenige, welcher das gute Werk angefangen hat, es auch vollenden wird bis auf den

1) p. 196.

Tag Jesu Christi, Phil. 1, 6. vgl. Ps. 138, 8. Nach Petrus hat Gott die Christen wiedergeboren zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, daß sie durch Gottes Macht mittelst des Glaubens bewahret werden für die Seligkeit und davon tragen das Ziel des Glaubens, der Seelen Seligkeit, 1 Petr. 1, 3—9. vgl. 5, 10. Er nennt seine Leser das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, um die Tugenden desjenigen zu verkündigen, der sie von der Finsterniß berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte, 2, 9. vgl. 2. 3. Gottes Geschenke und Berufung reuen ihn nicht, Röm. 11, 29. — Die Hauptstelle ist der erhabene Preisgesang Röm. 8, 29—39.: «Welche Gott erkannt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, hat er auch gerechtfertigt; und die er gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht. Was sollen wir nun dazu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns Alle dahin gegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken? Wer will die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist's, der sie rechtfertigt. Wer will sie verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns. Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwert?.. In dem Allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebet hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben, weder Engel, noch Mächte, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges, weder Hohes, noch Tiefes, noch irgend ein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.» — Das ἐδόξασεν V. 30. bezieht sich auf die Vollendung des in der Rechtfertigung Gegebenen auch nach außen hin. Der Apostel setzt bedeutungsvoll den Aoristus, weil

er in prophetiſcher Anſchauung den ganzen herrlichen Gnadenrathſchluß bereits realiſirt, die Erlöſung in allen Erwählten vollendet ſieht. Gerhard behauptet nun freilich[1]), daß hier bloß von den electi die Rede ſei, aber dieſe unterſcheidet die Schrift, wie wir ſchon oben bemerkten, nirgends von den renati im eigentlichen Sinne; vielmehr lehrt gerade dieſe Stelle das Gegentheil. Ganz willkührlich und gegen den pauliniſchen Sprachgebrauch iſt die andere Einwendung, daß καλεῖν und δικαιοῦν hier von einem fortgeſetzten und vollendeten Act zu verſtehen ſei. Faſt pelagianiſch lautet der dritte Grund, daß der Apoſtel die Gnade hier als unverlierbar bezeichne nicht wegen des abſoluten Decrets, ſondern wegen des Beharrens der Erwählten im Glauben, in der Liebe und im Eifer der Heiligung. Hinge die Unverlierbarkeit von unſerer Treue ab, dann wäre an eine Seligkeit gar nicht zu denken; denn welcher redliche Chriſt muß ſich nicht der täglichen Untreue anklagen?

Es gibt alſo einen vollkommen ſchriftmäßigen Gedanken eines Gnadenſtandes, der nie wieder verloren gehen kann, und da die in demſelben ſich befindenden Auserwählten nirgends von den Wiedergebornen unterſchieden werden, ſo halten wir mit der reformirten Kirche nur einen partiellen, aber keinen totalen, noch viel weniger einen finalen Fall nach der Wiedergeburt für möglich, wie denn auch ſchon die Unmöglichkeit der zweiten Buße bei den Geiſtesläſterern auf die entgegengeſetzte Unmöglichkeit hinweiſt. Gleichwie das natürliche Leben des Menſchen wegen der zu ſeinem Begriffe gehörigen Unſterblichkeit nie wieder ausgetilgt werden kann, ebenſowenig das neue aus dem ewigen Gotte geborne Leben der zweiten Geburt. Dabei muß man ſich nun aber freilich ſehr davor hüten, den Begriff der Wiedergeburt gleich auf jeden anzuwenden, der ein ausgezeichneter Chriſt zu ſein ſcheint[2]). Es bleibt dabei, wenigſtens in

1) p. 193.

2) Beſonders darf man auch nicht mit einigen überſpannten Lutheranern behaupten, daß jedes getaufte Kind ſchon wegen der Taufe wiedergeboren ſei und nach derſelben nur noch von einer Erneuerung die Rede

dieſem Leben, daß die Heerde Chriſti klein iſt, daß Viele berufen, aber Wenige auserwählt ſind. Wir faſſen die Wiedergeburt als das Correlat der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, d. h. als die durch die Rechtfertigungsgnade herbeigeführte totale Umwandlung des Menſchen und ſeiner ganzen Geſinnungs- und Handlungsweiſe, wobei die Buße das negative Moment, die Ablegung des alten ſündlichen Weſens, der Glaube das poſitive Moment, oder das Annehmen des neuen Lebens iſt, das ſich ſofort in der Liebe bethätigt. Dieſe geiſtige Geburt wird auf der einen Seite ſo gut, als die natürliche durch das embryoniſche Daſein im Mutterleibe, vorbereitet und zwar oft ſo leiſe und allmählig, daß der eigentliche Act der Umkehr nicht einmal ins Bewußtſein, geſchweige denn in die äußere Erſcheinung tritt, wie bei Zinzendorf und bei vielen zarten, von frühſter Kindheit an fromm erzogenen, beſonders weiblichen Gemüthern. Andererſeits iſt ſie mit ihrem Eintritte noch nicht abgeſchloſſen, ſondern ein continuum, das zwar durch die ſtets noch fortwirkende Sünde vielfach gehemmt wird, aber doch ſich in der täglichen Erneuerung und Heiligung weiter entwickelt, gleichwie die einmal geſchehene Schöpfung alsbald in die Erhaltung übergeht und dieſe ſelbſt wieder als eine fortge-

ſein könne. Ideal gefaßt muß die Taufe allerdings mit der Wiedergeburt coincidiren, als deren nothwendige Form. Allein in der zeitlichen Kirche fallen bei der Taufe, wie bei allen Dingen, Idee und Wirklichkeit nur ſelten zuſammen. Im N. T. iſt die Taufe meiſtens in ihrer Einheit mit dem Glauben dargeſtellt. Doch traten auch ſchon damals in der Praxis das ideale und das reale Moment auseinander. Die Taufe des Johannes und Jakobus konnte vor dem Pfingſtfeſt keine wiedergebärende ſein Joh. 7, 39. vgl. A. G. 8, 13. 19 ff., beſonders aber V. 16.: „der heil. Geiſt war noch auf keinen derſelben gefallen, ſondern nur getauft waren ſie auf den Namen des Herrn Jeſu.“ Die Kindertaufe iſt darum, weil ſie nicht jene magiſche Wirkſamkeit übt, nichts weniger als leer und nutzlos; ſie behält vielmehr weſentlich eine unterpfändliche Bedeutung und exhibitive Kraft. Die Hauptſache iſt die Idee und nicht das zeitliche Zuſammentreffen beider Momente, denn ſonſt hätte der Herr ſeine Kirche mit der Gabe, das Innere des Menſchen zu durchſchauen, ausſtatten müſſen.

hende Schöpfung aufzufaſſen iſt (2 Kor. 3, 18.). An und für ſich aber iſt die Wiedergeburt ſo gut als die Rechtfertigung ein bloß einmal eintretender Act. 2 Kor. 5, 17. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 3. 23. Joh. 1, 13. 3, 3. 8. 1 Joh. 5, 1. In dieſem Act wird der Menſch aller Gnadengüter in ihrem Princip und Anfang beſonders auch des donum perseverantiae theilhaftig. Dieſes können die Gläubigen, ſo wenig als irgend ein anderes Gnadengut, ſich ſelbſt geben; darum muß Chriſtus für ihre Bewahrung bitten, Joh. 17, 11. Servant se fideles, quatenus a Deo servantur, ſagt Calvin [1]). Es liegt demnach, wenn gleich, wie Gerhard richtig ſagt, die duratio non ipsa rei essentia, sed essentiae continuatio iſt [2]), ſchon im Begriffe der Wiedergeburt das Princip und die Gabe des Bleibens und Beharrens, unter deſſen Vorausſetzung allein der dereinſtige vollkommene Beſitz des Heils uns zugeſichert iſt, Matth. 10, 22. 24, 13. Joh. 15, 6. Kol. 1, 22 f. Offenb. 2, 10. Ebenſo iſt dem neugebornen Kinde die ewige Dauer des Lebens mit in die Welt gegeben. Dieſes Bleiben und Beharren iſt eben die durch Gottes Treue möglich gemachte Bethätigung und Erweiſung der Wiedergeburt, wie dieß ganz deutlich in manchen Stellen ausgeſprochen iſt, Joh. 8, 31.: Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ, vgl. 15, 4. 5. Wir ſind Chriſti nur dann theilhaft geworden, wenn wir den Anfang des beharrlichen Vertrauens bis ans Ende feſthalten, Hebr. 3, 14. vgl. 6. Kol. 1, 23. 1 Tim. 2, 15. 2 Tim. 3, 14. Daher läßt es ſich erklären, daß 1 Joh. 2, 24. ὃ ἐν αὐτῷ μένων gleichbedeutend ſteht mit γεγεννημένος, V. 9. Jeder Wiedergeborne überwindet die Welt, 1 Joh. 5, 4. vgl. 4, 4. 5, 18. ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν. Wer nicht im neuen Leben bleibt, der war eben nie wahrhaft wiedergeboren, 1 Joh. 2, 19. Wo der Glaube ſich nicht als ſiegreich zeigt, keine Früchte bringt, da verdient er

1) Vgl. auch Auguſtin, Enchir. c. 29.

2) A. a. O. p. 175 sq.

eben dieſen Namen nicht; der Glaube iſt, wie Luther ſagt, ein ſtets geſchäftig Ding, das nimmer ruhen, noch raſten kann.

Dieß ſcheint mir die einzige haltbare und auf Gottes Wort gegründete Löſung der Schwierigkeit zu ſein, welche an der in dieſem Abſchnitt behandelten Lehre haftet.

Es entſteht nun aber noch die Frage, ob und wie man bei dieſer Anſicht von dem eigenen Beharren im Glauben eine Gewißheit haben könne? Dieſe iſt allerdings mit dem lebendigen Glauben ſelbſt gegeben, nämlich in dem von Gott gewirkten Vertrauen zu der untrüglichen Wahrheit ſeines Objects und zur Zuverläſſigkeit der Gnade und ihrer Verheißungen. Unſere Erwählung, unſer Beharren bis ans Ende iſt ein Glaubensartikel ſo gut, als die Gnade Gottes in Chriſto ſelbſt. Sollten dennoch Zweifel daran entſtehen und das Gemüth beunruhigen, ſo kann man nur mit Luther auf das objective Verdienſt Chriſti, auf die Verheißungen des Wortes Gottes und auf die Treue des Berufers verweiſen, der das angefangene Werk nicht liegen laſſen, ſondern uns bewahren wird bis zum Tage Jeſu Chriſti, Phil. 1, 6. 2 Tim. 2, 15. Denn ein Abwägen der ſubjectiven Zuſtände würde den Geiſt nur in ein endloſes Gewebe ungewiſſer Reflexionen verwirren. Der wahrhaft Gläubige darf und ſoll ſich deſſen getröſten, daß ſein Heil auf einer ewigen und unabänderlichen Wahl beruht und gerade dieß ſoll ihn zu immer tieferer Demuth und Dankbarkeit führen, während dagegen derjenige, der in ſich ſelbſt irgend ein Merkmal und einen Grund ſeines Glaubens und ſeines Beharrens in demſelben zu finden wähnt, auf das apoſtoliſche Wort zu verweiſen iſt: Wer ſich läſſet dünken, er ſtehe, der ſehe zu, daß er nicht falle, 1 Kor. 10, 12 [1]). Eben daher hat man eine ge-

1) Auguſtin, De dono persever. c. 13.: Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei, ad quam vocationem nullus est homo ab hominibus certa adservatione dicendus, nisi quum de seculo hoc exierit; in hoc autem vita humana, quae tentatio est super terram, qui videtur stare, videat, ne cadat, ideo quippe non perseveraturi perseveraturis providentissima Dei voluntate misceantur, ut

fährliche Conſequenz, welche man aus der oben gerechtfertigten reformirten Anſicht ziehen könnte, gar nicht zu fürchten. Denn einerſeits ſoll, wie geſagt, dieſes Bewußtſein der Erwählung aus freier unverdienter Gnade nur den Stolz beugen und bei der Fortdauer der Sündhaftigkeit tröſten, andererſeits hat der Chriſt eben wegen dieſer fortdauernden Sündhaftigkeit, die ihn immer wieder überwältigt, Urſache genug, ſtets zu wachen und zu beten. Jene Gewißheit, wenn ſie aus dem Glauben kommt, — und eine andere Gewißheit iſt Selbſtbetrug, wie ſich beim Abfalle zeigen wird, — läßt ſich gar nicht denken ohne die fortgehende Herzensbuße und durch Gottes Beiſtand ausharrende, wenn gleich oft unterbrochene Treue. Der Chriſt hat allerdings das Bewußtſein, daß, wenn es auf ihn ankäme, er jeden Augenblick totaliter und finaliter aus der Gnade fallen könnte; aber noch ſtärker, als das Bewußtſein der Sünde, iſt in ihm das demüthige Bewußtſein der Gnade und Treue Gottes, welche über die ſchroffſten Höhen der Sünde weit hinausreicht und dem verirrten Wanderer immer wieder den rechten Pfad zeigt. So wird alſo durch dieſe zweite Gewißheit die erſte nothwendig ergänzt und in ihrer Einſeitigkeit aufgehoben.

4. Iſt unſere Stelle ein Beweis für die katholiſche Lehre vom Fegfeuer oder doch für die Lehre von einem Mittelzuſtande zwiſchen dem Tode und dem Weltgerichte [1])?

Bekanntlich ſind die Worte Matth. 12, 32.: *οὐκ ἀφεθήσεται, οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* für beide

esse discamus non alta sapientes, sed humilibus consentientes et cum timore ac tremore nostram ipsorum salutem operemur.

1) Der die Ewigkeit der Höllenſtrafen betreffende Punkt würde ſich eng an die vorhergehenden Fragen anſchließen; aber weil in der Eſchatologie die Lehre vom Mittelzuſtande vorher zu behandeln iſt, ſo ziehen wir dieſe Stellung auch hier vor und hoffen wegen dieſer Unterbrechung nicht getadelt zu werden, zumal da an eine exegetiſche Monographie nicht dieſelben Anſprüche an ſucceſſive Entwicklung gemacht werden dürfen, wie an eine ſyſtematiſche Abhandlung. In der That ſteht auch

in der Ueberſchrift angegebenen Zwecke benützt worden. Prüfen wir zuerſt die Haltbarkeit der Lehre vom Fegfeuer [1]).

Die Anknüpfungspunkte für dieſes Dogma lagen vor in dem ägyptiſchen Glauben an die Seelenwanderung als Mittel der Reinigung, in der zoroaſtriſchen Lehre von der endlichen Läuterung des Alls durch den Weltbrand, in dem jüdiſchen Volksglauben (2 Makk. 2, 43 ff.) und in mehrfachen Andeutungen des claſſiſchen Alterthums, beſonders bei Plato, Cicero (Somnium Scipionis) und Claudian, worauf ſchon Bellarmin aufmerkſam macht. Die erſten ausdrücklichen Spuren dieſer Lehre finden ſich bei Tertullian [2]), der, wiewol unbeſtimmt, von einer ſühnenden Kraft der Seelenleiden vor der Auferſtehung ſpricht, und bei den Alexandrinern [3]), die das platoniſche Bild eines Reinigungsfeuers aufnehmen, welches das Subſtrat zu der ſpäteren ſinnlichen Ausmalung gab.

Exegetiſch aber wurde dieſes Dogma erſt von Auguſtin begründet, der jedoch ſelbſt es mehr als Vermuthung ausſpricht. Es waren zwei Stellen, welche ihn auf dieſe Vermuthung brachten, 1 Kor. 3, 15. und unſere Stelle. Aus der letz-

das Fegfeuer und der Mittelzuſtand in keinem nothwendigen Zuſammenhange mit dem Begriffe der unverzeihlichen Sünde.

1) Vgl. über dieſe Materie M. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. Gen. 1641. im loc. de purgat. P. III. beſ. p. 566 sqq. Dallaus, De poenis et satisfact. humanis libb. VII. Amst. 1649. Calixt, De igne purgat. dissert. Helmst. 1650. J. G. Baier, De purgat. Pontificiorum utrum claris testim. Augustini solide probari possit? Jen. 1677. J. G. Chr. Höpfner, De origine dogmatis rom. pontif. de purg. Hal. 1792. Münſcher, Dogmengeſch. IV. S. 425. Gieſeler, Kirchengeſch. I. S. 696 f. (3. A.)

2) De anim. c. 58.: animam aliquid pensare penes inferos, salva resurrectionis plenitudine. Vgl. Cyprian, Epist. 55. p. 109. 114. (ed. J. Cestriens. Brem. 1690 sq.).

3) Clemens v. Al. Stromm. VII. p. 851. (ed. Potter. Oxon. 1715.) cf. Origenes c. Cels. V. 15., in Luc. Hom. XIV. T. III. p. 948., in Ezech. Hom. 1. T. III. p. 360 sq. (ed Delarue).

teren argumentirt er folgendermaaßen [1]): Neque enim veraciter de quibusdam diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc seculo neque in futuro, nisi essent, quibus etsi non in isto remittetur tamen in futuro. Gregor d. Gr., welcher der Stelle 1 Kor. 3. wenig Beweiskraft zutraut, glaubt doch aus Matth. 12. hinlänglich jene Lehre beweisen zu können. Er sagt [2]): quasdam culpas in hoc seculo, quasdam vero in futuro relaxari, quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet, quia de quibusdam conceditur. Der h. Bernhard [3]) führt gegen die Gegner bloß unsere Stelle an.

Schon Fulgentius hat sich gegen eine solche Anwendung der Stelle erklärt [4]). Die Protestanten halfen sich gewöhnlich dadurch, daß sie die Consequenz, worauf der Beweis beruht, für unberechtigt halten, indem ja vermöge derselben Consequenz alle Sünden vergeben werden müßten, da ja alle andern Sünden der Geistesläſterung als vergeblich gegenübergestellt seien [5]). Allein dieß ist nicht ganz richtig. Es versteht sich ja nach dem ganzen biblischen Lehrbegriff von selbst, daß das ἀφεθήσεται allen andern Sünden bloß unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens zugesagt wird, und daß das von der Geistesläſterung ausgesagte οὐκ ἀφεθήσεται die Unmöglichkeit

1) De civit. Dei l. XXI. c. 24. vgl. In Julian. l. VI. c. 5.

2) Dial. IV. 39. cf. 40. u. 55.

3) Sermo 67. super Cantica. Vergl. außer diesen auch Beda z. Mark. 3. Peter v. Clugny, Epist. contra Petrobrusianos, Rabanus Maurus, Instit. cleric. l. II. c. 44. u. Bellarmin lib. I. de purgat. c. 3.

4) De peccatorum remissione l. I, c. 24. Hoc verbo Dominus et salvator noster non aliqua peccata in futuro seculo dimittenda, quae in hoc seculo dimissa non fuerint, sed bene intelligentibus ostendit, non alia, sed illa tantum in futuro seculo dimittenda, quae in hoc seculo in una et vera ecclesia catholica fuerint unicuique dimissa.

5) So Luther, Werke Bd. VII. S. 263. Mart. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. P. III. p. 567. a. (Genf 1641.)

der Buße zur Vorausſetzung haben muß. Wolzogen[1]) u. A. erklären die Stelle aus der Polemik Jeſu gegen die jüdiſche Meinung, daß gewiſſe Sünden noch in der Gehenna vergeben werden. Dieß kann aber den Sinn unſerer Stelle nicht weſentlich ändern, wie wir ſchon oben gezeigt haben. Dagegen kann man allerdings jener Conſequenz ausweichen, wenn man in dem οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι ganz einfach nach der Parallelſtelle bei Marc. V. 29. eine anſchaulichere Bezeichnung[2]) oder noch beſſer mit Calvin[3]) eine Verſtärkung des Wortes: ewig findet. Das katholiſche Fegfeuer iſt darin jedenfalls ebenſowenig, als in anderen Stellen gelehrt. Denn 2 Makk. 12, 43 ff. kann für den Proteſtanten, der kanoniſche und apokryphiſche Schriften ſtreng unterſcheidet, gar kein Beweis ſein. 1 Kor. 3, 11—15. muß offenbar bildlich verſtanden werden von dem Läuterungsfeuer der Trübſal[4]). Selbſt viele katholiſche Theologen haben daher zugeſtanden, daß das Fegfeuer durch keine Schriftſtelle bewieſen werden könne[5]). Jeder proteſtantiſche Theologe muß das Feg-

1) Z. b. St. Ebenſo auch Cotta in einer Anm. z. Gerhards Loc. t. 17. p. 295.

2) So ebenfalls Luther u. Chemnitz a. a. O. Gerhard Loc. th. loc. XXVII. c. 8. s. 3. §. 245. tom. 17. p. 288.

3) Inst. l. 3. c 5. §. 7. (I. p. 436.) quo magis amplificaret, partitione usus est. Einen ſcharfſinnigen Grund gegen die Katholiken führt Heidegger an, daß der Begriff der remissio, von welchem hier die Rede ſei, mit dem Begriff des purgat. und der satisfactio propria ſtreite. l. c. II. p. 702. b.

4) Selbſt Auguſtin faßt es an andern Stellen von den tribulationes huius vitae, Enchir. c. 69. De fide et operibus c. 15. De civit. Dei 3, 8. Ad Dulcit. quaest. 1. Ebenſo M. Chemnitz a. a. O. p. 568. vgl. beſonders Calvin, Inst. l. 3. c. 5. §. 9 sqq. (I, 437 sqq.).

5) Man findet ſie angeführt in Gerhards Confess. cath. cet. Francof. et Lips. 1679. I. II. P. II. art. 9. p. 941 sqq. Derſelbe Theologe hat die übrigen, noch viel weniger ſcheinbaren Schriftbeweiſe, die alle zu beſprechen, uns viel zu weit führen würde, mit muſterhafter Gründlichkeit widerlegt, Loc. th. tom. 17. p. 206 sqq.

feuer im katholischen Sinne verwerfen, da seine Hauptgrundlage eigentlich die Unterscheidung von culpa und poena und die Lehre von den Satisfactionen, nämlich die Voraussetzung ist, daß der Mensch zur vollen Sündenvergebung selbst noch genug thun müsse. Bedenkt man die Mißbräuche, welche aus diesem Dogma hervorgegangen sind, die entsetzliche Entheiligung des Sacraments durch Verkaufung der Messen, die Herabsetzung des zureichenden Verdienstes Christi, die Beschränkung der Versöhnung allein durch den Glauben und den mannigfachen, sittengefährlichen Aberglauben, so begreift man vollkommen den Zorn der Reformatoren gegen dasselbe. Zwingli hat es gleich anfangs mit Entschiedenheit verworfen. Luther glaubte zwar noch daran in der berühmten Leipziger Disputation mit Eck 1519, aber um so heftiger trat er nachher dagegen auf. Er nennt es zuerst unter den multiplices abominationes et idololatriae, welche der Drachenschwanz, die Messe, erzeugt habe[1]). An einer andern Stelle[2]) nennt er das Fegfeuer «einen der größten Gräuel und Wirkungen des Satans, das die ganze Welt erschreckt und alle Habe und Güter verschlungen und den Papst zum König über alle Könige, ja auch über Gott und sein Wort gesetzt habe. Sintemal wir uns vor dem Papst mit seinem Fegfeuer mehr als vor Gott mit seiner Hölle gefürchtet haben.» Calvin spricht darüber ganz in dem unerbittlichen Tone der Verachtung, welchen man an ihm gegenüber von Irrthümern gewohnt ist[3]).

Allein eine andere Frage ist die, ob nicht unsere Stelle, streng genommen, wenigstens für einen Mittelzustand überhaupt

1) Artic. Smalc. p. 387.

2) Werke VII. S. 267.

3) Inst. l. 3. c. 5. §. 6 sqq. Er sagt, er würde das purgatorium am liebsten als eine Narrheit ignoriren, wenn es nicht zugleich aus vielen Lästerungen aufgebaut und ein exitiale Satanae commentum wäre, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit. Bekannt ist auch das witzige Wort des Erasmus: Die Mönche lieben das Fegfeuer nur als Küchenfeuer.

ſpricht. Dazu haben ſie viele evangeliſche Theologen, z. B. Hahn [1]) und neuſtens Kern [2]) benützt. Nach dem einfachſten und natürlichſten Sinne bezeichnet zwar der fragliche Ausdruck ein verſtärktes und populäres «niemals»; doch können wir jene Auffaſſung nicht gerade für falſch erklären, vorausgeſetzt, daß ſich noch andere deutlichere Spuren für eine ſolche Annahme finden. Dieß haben wir nun zu unterſuchen, wobei wir der Vollſtändigkeit und nahen Verwandtſchaft wegen nicht bloß den Mittelzuſtand der noch nicht hinreichend geläuterten Seelen, worauf ſich das kathol. Fegfeuer allein bezieht [3]), ſondern den Mittelzuſtand aller Verſtorbenen ins Auge faſſen und zuerſt von der Polemik der altlutheriſchen Theologen und von der Prüfung ihrer Gegengründe ausgehen wollen.

Die altlutheriſchen Dogmatiker verwerfen nämlich mit dem katholiſchen Fegfeuer gewöhnlich auch jeden Mittelzuſtand überhaupt, und ſtellen dagegen den Satz auf, daß unmittelbar nach dem Tode für jeden die abſolute Entſcheidung und Vollendung eintrete und zwar für die Ungläubigen ſowol als für die Gläubigen. Das Endgericht erfolgt mithin für jeden Einzelnen ſchon mit dem Todeskampfe. Die Ungläubigen kommen ſogleich in die ewige Verdammniß, die Gläubigen in die vollendete Seligkeit [4]). Eine nothwendige Folgerung aus dieſer Anſicht iſt die Verdammniß der Heiden und aller derjenigen, welche hier keine Gelegenheit hatten, das Evangelium

1) Lehrbuch des chriſtl. Glaubens. Leipz. 1828. S. 640.

2) Die chriſtl. Eſchatologie Tübing. Zeitſchr. 1840. Heft 3. S. 18. und 35.

3) Bellarmin, De purgat. lib. II. c. 1. Purgat. pro iis tantum est, qui cum venialibus culpis moriuntur, et qui decedunt cum reatu poenae culpis iam remissis. Vgl l. I. c. 13. und die Worte von Dante:

Zum zweiten Reiche hin geht ſeine Bahn,
Wohin zur Reinigung die Geiſter ſchweben,
Um würdig denn dem Himmelreich zu nah'n.
(Fegfeuer I. 4 ff.)

4) Quenſtedt, Syst. P. IV. p. 540. 567. 605. König, Theol. posit. (ed. 7. Rost. 1684.) p. 287.

kennen und lieben zu lernen. Dieſe Conſequenz ſpricht Luther im größeren Katechismus aus [1]): Quicunque extra Christianitatem sunt, sive gentiles, sive Turcae, sive Judaei, aut falsi etiam Christiani et hypocritae, quamquam unum tantum et verum Deum esse credant et invocent: neque tamen certum habent, quo erga eos animatus sit animo, neque quidquam favoris aut gratiae de Deo sibi polliceri audent aut possunt; quamobrem in perpetua manent ira et damnatione [2]). Bekanntlich iſt dieß auch die Lehre der katholiſchen

1) p. 503.

2) Andere entgegengeſetzte Aeußerungen Luthers machen es jedoch nothwendig, dieſe harte Stelle zu mildern und aus der Polemik gegen die Anabaptiſten zu erklären. Er ſagt nämlich in der Kirchenpoſtille bei der Auslegung des Evangel. am 1ſten Sonntag nach Trinit. (Luc. 16. vom reichen Manne): „Die vierte Frage, ob man auch für die Todten bitten ſoll, weil hie kein Mittelſtand angezeigt wird im Evangelium zwiſchen dem Schooß Abrah. und der Höllen und die in Abrah. Schooß des nicht bedürfen und denen, die in der Höllen ſind, nicht nützet. Wir haben kein Gebot von Gott für die Todten zu bitten, darum Niemand daran ſündigen kann, der nicht für ſie bittet. Denn was Gott nicht geboten oder verboten hat, daran kann ſich niemand verſündigen. Doch wiederum, weil Gott uns nicht hat laſſen wiſſen, wie es um die Seelen ſteht und wir ungewiß ſein müſſen, wie er's mit ihnen macht, wollen und können wir denen nicht wehren, noch zu Sünden machen, die da für ſie bitten, denn wir je aus dem Evangelium gewiß ſind, welche wir bekennen müſſen, daß ſie ihr endlich Urtheil nicht empfangen noch gehabt haben. Alſo mögen wir auch nicht von irgend einem andern gewiß ſein, daß er ſein endlich Urtheil habe. Dieweil nun ſolches ungewiß iſt und wir nicht wiſſen, ob die Seele verurtheilt ſei, iſt's nicht Sünde, daß du für ſie bitteſt; aber auf die Weiſe, daß du es ungewiß laſſeſt bleiben und ſprecheſt alſo: Lieber Gott, iſt die Seele in dem Stande, daß ihr noch zu helfen iſt, ſo bitt' ich dich, wolleſt ihr gnädig ſein! — und wenn du es einmal oder zweimal gethan haſt, ſo laß es gut ſein und befiel ſie Gott, denn Gott hat verheißen, er wolle uns hören, was wir bitten. Darum wenn du einmal oder zweimal gebeten haſt, ſollt du glauben, daß du erhöret ſeiſt und nicht mehr bitten, auf daß du Gott nicht verſucheſt oder mißtraueſt." Ebenſo erklärt er ſich in ſeinem Glaubensbekenntniß vom Jahr 1528.: „Für die Todten, weil die Schrift nichts davon mel-

Kirche und Dante verſetzt daher ſelbſt den Sokrates und Plato in die Hölle, wenn gleich bloß in die erſte Stufe, oder in den Vorhof derſelben.

det, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde ſei, ſo oder dergleichen zu bitten: Lieber Gott, hat's mit der Seelen ſolche Geſtalt, daß ihr zu helfen ſei, ſo ſei ihr gnädig ꝛc. Und wenn ſolches einmal geſchehen iſt oder zwei, ſo laß es genug ſein. Denn die Vigilien und Seelenmeſſen und jährlichen Begängniſſe ſind kein nütze und iſt des Teufels Jahrmarkt." Beſonders iſt zu beachten ſeine Erklärung von 1 Petr. 3, 19., wie er ſie als Anmerkung zu Hoſ. 6, 2. kurz vor ſeinem Tode gab. S. weiter unten S. 142. Auch Melanchthon iſt der ſpäteren lutheriſchen Dogmatik in dieſem Punkte gar nicht günſtig. Er billigt nämlich in der Apol. Confess. p. 274. die Fürbitte für die Todten, welche natürlich nur unter der Vorausſetzung, daß nach dieſem Leben noch Gnadenzeit vorhanden ſei, einen Sinn hat. Quod vero allegant adversarii Patres de oblatione pro mortuis: scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus cet. u. p. 275.: Epiphanius testatur Aerium sensisse, quod orationes pro mortuis sint inutiles. Id reprehendit. Neque nos Aerio patrocinamur cet. Damit iſt zu vergleichen, was er p. 112. über die von Daniel (4, 24.) dem perſiſchen Könige angekündigte Sündenvergebung und Conf. Aug. p. 14. über die Wiederkunft Chriſti ſagt, als womit erſt der Zuſtand der Vollendung eintrete. — Was die reformirte Kirche betrifft, ſo hat bekanntlich Zwingli in dem Epil. de provid. die edleren Heiden, aber auf eine ſehr unvorſichtige und unvermittelte Weiſe ſelig geſprochen (vgl. Hahn, Zwingli's Lehre von der Vorſehung ſowie von der Gnadenwahl St. u. Krit. 1837. Heft 4.). Sehr vorſichtig hat ſich Calvin Inst. lib. III. c. 25. §. 6. (Tr. II. p. 178.) über unſere Materie ausgedrückt: De intermedio earum (der gläubigen Seelen) statu curiosius inquirere neque fas est, neque expedit.... Interea quum Scriptura ubique iubeat, pendere ab exspectatione adventus Christi, et gloriae coronam eousque differat, contenti simus his finibus divinitus nobis praescriptis, animas piorum militiae labore perfunctas in beatam quietem concedere, ubi cum felici laetitia fruitionem promissae gloriae exspectant: atque ita omnia teneri suspensa, donec Christus appareat redemptor. Reprobis vero eandem esse sortem dubium non est, quam Judas (v. 6.) diabolis assignat; vinctos catenis teneri, donec ad supplicium, cui addicti sunt, trahantur. Von den ſpäteren reformirten Theolo-

Die Haupttheweisſtelle, die für die ewige Entſcheidung unmittelbar nach dem Tode angeführt wird, iſt Hebr. 9, 27: *Καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ*

gen vgl. die freiere Anſicht von Thom. Burnet, De statu mortuorum et resurrectione Lond. 1726. beſonders p. 47. 83 sq. und neuſtens Steiger, Comment. z. 1. Br. Petri S. 348. Selbſt unter den altlutheriſchen Dogmatikern hat ſich die mildere Anſicht hie und da mehr oder weniger Bahn gebrochen. Schon darin drängt ſie ſich ihnen auf, daß ſie die Verdammniß wenigſtens der Heidenkinder gewöhnlich bloß für eine poena damni, i. e. carentia beatificae visionis anſehn und eine im letzten Todeskampfe auftauchende Ahnung des chriſtlichen Heils in den edleren Heiden nicht ſelten anerkennen. Noch weiter gingen Andere; ſie ſtellten entweder die Heiden der Barmherzigkeit Gottes anheim oder legten wenigſtens den Heidenkindern geradezu die Seligkeit bei, Scherzer, System. theol. 1680. p. 169. Joh. Adam Oſiander, Colleg. syst. theol. Stuttg. 1686. P. VI. p. 150. Dannhauer, Hodosoph. 3 A. p. 1001. Balduin, Cas. Conscient. l. II. c. 12. Carpzov, Isag. in libb. symbol. p. 153. (vgl. J. J. Dan. Zimmermann, die Richtigkeit der Lehre von der Wiederbringung (1748.) S. 78 ff. u. V. E. Löſchers „Auserleſene Sammlung der beſten und neueren Schriften vom Zuſtand der Seele nach dem Tode 1735." — neuerlich im Auszuge wieder herausgegeben von dem Neo-Schellingianer Hubert Beckers Augsb. 1835.). Spener ſagt ausdrücklich in den theol. Bedenken Bd. 4. S. 21. der A. v. 1715., daß die Gnadenzeit bei den allermeiſten und insgemein bis ans letzte Ende währe, bei einigen aber ſchon mit dieſem Leben aufhöre, beſonders bei der Sünde wider d. h. Geiſt. Bengel läßt ſich über die Heiden alſo vernehmen (J. A. Bengels Leben und Wirken von Burk. 2. A. 1832. S. 359.): „Nach Allem, was man von der Barmherzigkeit Gottes erkennt, iſt es glaublich, daß für die armen unwiſſenden Heiden noch eine andere Oekonomie übrig ſei. Paulus hat ſich nicht unterſtanden, über ſie ein Urtheil zu fällen. Was gehen mich die draußen an." Seit Mosheim vollends, welcher a. 1733. eine von J. Andr. Richter gehaltene Disputation (De statu infantum Christianorum aeque ac paganorum e genuinis principiis demonstrato) in Schutz nahm, wurde dieſe Anſicht immer mehr ins Allgemeinbewußtſein der Zeit nur zu ſehr und auf eine zu gefährliche, laxe und pelagianiſche Weiſe eingeführt. Unter den Neueren haben ſich beſonders für einen Mittelzuſtand erklärt Hahn Dogm. S. 639 f., die bekannten eſchatologiſchen Abhandlungen in den Stud. u. Krit. von Müller 1835., von Weizel und Lange

δὲ τοῦτο κρίσις, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς.... ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται. Allein hier liegt offenbar der Hauptnachdruck auf der Parallele zwiſchen dem Menſchen und Chriſtus. Wie jener nach dem Tode als das, was er iſt, offenbar wird, ſo auch Chriſtus, wenn er zum zweiten Male wiederkommt ohne Sünde, d. h. nicht mehr als Verſöhner und Erlöſer, denn die Sünde iſt ja durch ſein einmaliges Opfer getilgt, ſondern als König und Weltrichter. Aber gerade dieſe Parallele zeigt, wenn man ſie ſtreng nimmt, daß die κρίσις nicht eine unmittelbar nach dem Tode eintretende ſein kann, was auch in dem μετὰ τοῦτο durchaus nicht nothwendig liegt und wenn auch dieß der Fall wäre, jedenfalls darum nicht das letzte Gericht ausſchlöſſe [1]). Vielmehr bezeichnet es das Endgericht, weil eben von dieſem im zweiten Gliede die Rede iſt und zwar das Endgericht nicht als bloß ſtrafendes, ſondern das Endgericht überhaupt [2]). In 2 Kor. 5, 10. iſt gar keine Zeitbeſtimmung angegeben; es heißt nur, daß wir alle offenbar werden müſſen vor dem Richterſtuhl Chriſti. Ueberdieß iſt dieſe Stelle an Glieder der chriſtlichen Gemeinde gerichtet, für welche allerdings das irdiſche Leben entſcheidend iſt. In der Parabel vom reichen Manne und dem armen Lazarus Luc. 16., wonach eine unauflösliche Kluft zwiſchen beiden befeſtigt iſt, kann jedenfalls nur von einem proviſoriſchen Zuſtande die Rede ſein, weil ja der endliche Abſchluß nach der Lehre Chriſti und der Apoſtel erſt mit dem Weltgericht

1836., Nitzſch Syſt. S. 366 ff. 375 ff., Olshauſen zu Luc. 16, 24—26. und Kern, die chriſtliche Eſchatologie in der Tübing. Zeitſchrift für Theologie 1840. Heft 3. S. 15. S. auch Steffens, Chriſtl. Religionsphiloſophie II. S. 242 ff. und de Valenti, Eſchatologie. Baſel 1840. S. 70.

1) S. Nitzſch Syſt. S. 369.

2) So faßt es auch Weizel Stud. u. Krit. 1836. S. 969. und Bleek in der ſo eben erſchienenen zweiten Abth. ſeines Comment. S. 602. Vgl. auch Gerdes, De iudicio particulari, in den Exercitt. acad. Amst. 1737., der zwar die Pſychopannychiten beſtreitet, aber dieſe Stelle nicht als Beweis für die Entſcheidung unmittelbar nach dem Tode gelten läßt.

und mit der Auferweckung der Todten erfolgt. Zudem kann der reiche Mann nicht als Repräsentant aller Ungläubigen angesehen werden, und will man die einzelnen Züge der Parabel dogmatisch so streng fassen — was aber von einer gänzlichen Verkennung des Wesens der Parabel zeugte[1]), — so könnte man ja auch darauf Gewicht legen, daß dem reichen Manne wenigstens ein Blick in die Seligkeit vergönnt war, er also nicht in der äußersten Finsterniß sich befand, die von aller und jeder Verbindung mit dem Guten völlig abgeschlossen zu denken ist. Daß mit dem Tode eine relative Entscheidung eintritt, also für die Ungläubigen eine größere Unseligkeit, als sie in diesem Leben Statt findet, ist jedenfalls zuzugeben; aber mehr liegt durchaus nicht in dieser Parabel. — Eben so schwach ist das Fundament für die vollendete Seligkeit, die den Gläubigen schon gleich nach dem Abscheiden mitgetheilt werden soll. Phil. 1, 23. beweist nur, daß dieselben nach dem Tode in eine nähere Verbindung mit dem Herrn treten, was allerdings eine nothwendige Forderung des christlichen Bewußtseins ist, welches sich unmöglich bei der Annahme einer interimistischen Unterbrechung der schon hier gestifteten Gemeinschaft mit Christo beruhigen kann, wie Weizel meint[2]). Wenn man aber auch zugeben wollte, daß für Paulus und andere ausgezeichnete Christen die absolute Seligkeit gleich nach diesem Leben eintritt, oder daß sie der sogenannten ersten Auferstehung theilhaftig werden, so folgt dasselbe darum noch nicht für diejenigen Gläubigen,

1) Wir müssen gegen eine solche Anwendung paraboliſcher Bilder den Kanon geltend machen, den selbst J. Gerhard Loc. XXVII. c. 8. s. 3. §. 254. tom. 17. p. 296. aufstellt: Ex locis scripturae figuratis ac metaphoricis non possunt in articulis fidei peti argumenta apodictica, nisi ipsa scriptura metaphoram alibi clare et perspicue exponat.

2) Stud. u. Krit. 1836. S. 966. Sehr schön hat Neander, Pflanzung d. christl. Kirche II. S. 444 ff. die Nothwendigkeit der Idee von einem gleich nach dem Tode beginnenden seligen Zustande der Gläubigen aus der paulinischen Grundanschauung abgeleitet. Vgl. Usteri, Paulin. Lehrbegr. S. 359. u. J. Müller Stud. u. Krit. 1835. Heft 3. S. 787.

welche in ihrem geiſtigen Leben nicht ſo weit gediehen ſind. Das Paradies, Luc. 23, 45. kann wegen des σήμερον mit dem eigentlichen Himmel nicht identiſch ſein, denn Chriſtus ging ja nicht ſogleich in denſelben ein, ſondern fuhr vorher in den Hades, 1 Petr. 3, 19.; es iſt alſo allerdings ein ſeliger Ort, wohin die Gläubigen nach dem Tode kommen, aber eben bloß ein interimiſtiſcher, der nachher mit einem andern vertauſcht wird. Der Schauplatz der vollendeten Seligkeit iſt nach der Offenbarung nicht der Himmel, nicht das Paradies oder Abrahams Schooß, ſondern die Erde und das neue Jeruſalem [1]).

Was nun noch ſpeciell die Verwerfung der Heiden betrifft, ſo ſagen die meiſten dazu gebrauchten Stellen Matth. 13, 41 f. Marc. 16, 15 f. Joh. 3, 16 ff. 12, 46 f. 14, 6. 17, 3. A. G. 4, 12. Epheſ. 2, 1 ff. Hebr. 11, 6. nur aus, daß in Chriſto allein Heil zu ſuchen und zu finden ſei, was natürlich gegen allen Pelagianismus auf das Strengſte feſtgehalten werden muß, aber gar nicht ausſchließt, daß dieſes alleinige Heil auch nach dem Tode noch geſucht und gefunden werden könne. Wenn Röm. 2, 12—16. gerade von den Heiden geſagt wird, daß ſie ἀνόμως ἀπολοῦνται, ſo wie ſie ἀνόμως ἥμαρτον; ſo ſchließt dieß ebenfalls nicht aus, daß ihnen das Evangelium nach dem Tode noch bekannt werde. Joh. 3, 36. ſagt nur, daß der Menſch an ſich Gegenſtand des göttlichen Strafgerichtes ſei. Davon aber kann er durch den Glauben an Chriſtum befreit werden. — Gerhard beruft ſich zum Beweiſe, daß in jenem Leben keine Sündenvergebung mehr Statt finde, noch auf Matth. 18, 18. Aber das hier Geſagte bezieht ſich bloß auf diejenigen, welche mit den Apoſteln oder überhaupt mit dem Evangelium in Verbindung gekommen ſind. Ich ſehe nicht ein, wie man unter der Vorausſetzung, daß auch für die Heiden mit dieſem Leben die Gnadenzeit endige, der Annahme einer

1) Vgl. über Luc. 23. u. 16. auch Weizel Stud. u. Krit. 1836. S. 957.

absoluten doppelten Prädestination entgehen kann [1]), wenn man nämlich, wie man doch muß, die von den Reformatoren angenommene unendliche Schuld der Erbsünde durch die Stelle mildert: «Wäre ich nicht gekommen, so hätten sie keine Sünde.»

Mit Recht sträubt sich das bloße Mitgefühl gegen eine so schroffe Behauptung. Sollten alle jene sehnenden Gemüther in der Heidenwelt, die so unzählige Christen beschämen [2]), ein Aeschylos, Pindar, Sophokles, Sokrates, Plato, Plutarch, Mark Aurel, auch Männer wie Saladdin u. s. w. nie etwas von dem tröstlichen Worte des Evangeliums vernehmen? Dieß ist eine Frage, welche nur der Rigorismus, oder die Unbesonnenheit, oder ein mißverstandener Orthodoxismus bejahen kann [3]).

Die heilige Schrift bestätigt auch in der That diese Forderung des christlichen Bewußtseins, wenn sie gleich über den status intermedius nur wenige Andeutungen gibt, weil natürlich die Wichtigkeit der irdischen Gnadenzeit nicht genug hervorgehoben werden kann. Die Nothwendigkeit der Annahme einer Gnadenzeit, die sich über das diesseitige Leben erstreckt, folgt schon aus der biblischen Lehre von der Allgemeinheit der Gnade

1) Vgl. darüber Schleiermacher, der christl. Glaube Th. II. S. 290 f.

2) Sehr schön sagt Knapp in dem genialen Gedicht auf Göthe's Tod (Christoterpe 1833.):

Der Heide selbst, von Gottes Klarheit ferne,
Sucht Göttliches im hohen Dichterschwung,
Pindar und Sophokles, ihr schönen Sterne
Der keusch aufglühenden Begeisterung,
Wie hättet ihr dem Heiligen so gerne
Gedient in unbefleckter Huldigung!
Des Heiden Ahnung seufzt nach Christi Freuden;
Und Christensänger dichten uns zu Heiden?

3) Der sonst so strenge Lutheraner Steffens nennt die Ansicht, daß alle Heiden und alle Menschen, die in der Erscheinung nicht als Christen und zwar als Christen eines bestimmt ausgesprochenen Bekenntnisses hervortreten, der ewigen Verdammniß preis gegeben seien, die „abscheulichste, die je hat ausgesprochen werden können, in welcher alle Gräuel, die jemals in der Geschichte hervortraten, den Mittelpunkt ihrer Mißgestaltung finden." Christl. Religionsphilos. Th. II. S. 242.

gab es unter den Heiden viele Cornelius; der Herr ſelbſt erkennt ja deutlich die Empfänglichkeit der Heiden an, Matth. 8, 10. 15, 28. vgl. 22. Luc. 7, 9. Mit welchem Rechte kann man alle diejenigen von ihnen, welche in dieſem Leben keinen Petrus gefunden haben, von der Kenntniß des Evangeliums in alle Ewigkeit ausſchließen? Wie ſollen ſie glauben, von dem ſie nichts gehört haben, wie ſollen ſie aber hören ohne Prediger (Röm. 10, 14.)? Apok. 22, 2. iſt von dem Holze des Lebens die Rede, deſſen Blätter zur Geſundheit der Heiden dienen. vgl. 21, 24. 26. Die Hauptſtelle aber für unſere Anſicht iſt 1 Petr. 3, 19. vgl. 4, 6., auf welche wir daher etwas genauer eingehen müſſen[1]). Als ausgemacht iſt bei der Erklärung dieſer ſchwierigen Stelle auf dem jetzigen Standpunkt der Exegeſe Folgendes zu betrachten: 1) Das Subject iſt Chriſtus, ſo daß die Erklärung von einer Predigt Noahs (Chriſti durch Noah), oder der Apoſtel wegfällt. 2) Das Object ſind nach 4, 6. die νεκροί, nach 3, 19. die abgeſchiedenen Seelen aus dem Zeitalter des Noah. Unter der φυλακή, in der ſie ſich befinden, verſteht man nach 2 Petr. 2, 4. 9. und Judä 6. am richtigſten den unterirdiſchen Abgrund als vorübergehendes Gefängniß, in welchem die Ungläubigen, wenn ſie ſich nicht noch bekehren, bis zu dem Endgerichte gebunden ſind. Es fragt ſich nun aber, ob das νεκροί 4, 6. bloß die 3, 19. namhaft gemachten oder alle Todten überhaupt bezeichne. Das Fehlen des Artikels kann nichts für das Letztere beweiſen[2]); aber allerdings entſcheidet dafür der unmittelbar vorangehende V.,

1) Das der Dogmengeſchichte Angehörige und die verſchiedenen in unſeren Zweck nicht einſchlagenden Fragen und Schwierigkeiten der Stelle findet man beſonders bei Dietelmeier, Hist. dogm. de desc. Christi. 1741. und in Steiger's Commentar. Ganz maltraitirt und als gedanken- und zwecklos dargeſtellt hat die Lehre vom descens. Chr. Weizel, Stud. u. Krit. 1836. S. 927 f. Er beſchuldigt ſie in der Anm. S. 927.: „einer apokryphiſchen Dunkelheit des Gedankens, eines abenteuerlich myſteriöſen Charakters" und nennt die Worte derſelben „künſtlich und ungeſchickt"!

2) S. Winer S. 109 f.

ipsorum manibus sanguis universae posteritatis. Hinſichtlich der Heidenkinder ſagt Gerhard: Gottes Gerichte können zwar dunkel, nie aber ungerecht ſein. Die Ewigkeit wird ſie uns einſt im vollen Lichte zeigen. Uebrigens ſtammen ſie von Vorfahren, welchen Gott ſein Wort anvertraut hat und müſſen alſo die Sünden derſelben, nicht aber Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen anklagen; und wer liefert uns denn den Beweis, daß ſie, zu höherem Alter gelangt, die angebotene Gnade angenommen und nicht vielmehr die Sünden ihrer Vorfahren nachgeahmt hätten? — Dieß iſt das Aeußerſte, was auf dieſem Standpunkte geleiſtet werden kann. Das Unzulängliche deſſelben bedarf keines weiteren Nachweiſes.

Es fehlt aber außerdem in der Schrift nicht an ausdrücklichen Andeutungen über eine Rettungsanſtalt für die Heiden in jenem Leben. Daniel verheißt 4, 24. dem Nebucadnezar Sündenvergebung und Melanchthon nennt[1]) dieſe promissio remissionis mit Recht eine prophetica vox. Norat enim Dan., promissam esse remissionem peccatorum in Christo non solum Israëlitis, sed etiam omnibus gentibus. Alioqui non potuisset regi polliceri remissionem peccatorum. Daß in dem anderen Leben noch Gnadenzeit für Viele vorhanden ſei, liegt implicite in Joh. 15, 22.: Wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen nicht geſagt, ſo hätten ſie keine Sünde, d. h. ſo verdienten ſie wenigſtens doch noch einige Entſchuldigung, alſo in keinem Falle abſolute Verdammniß; denn dieſe kann nur die Strafe abſoluter Schuld ſein. Aus A. G. 10, 35. darf man zwar nicht mit vielen Rationaliſten folgern, daß man auch ohne das Chriſtenthum Gott gefallen könne; denn dann hätte Cornelius des Uebertritts zum Chriſtenthum gar nicht bedurft; wol aber ſagt die Stelle, daß alle aufrichtig nach Wahrheit ſtrebenden Gemüther aus allen Nationen dem Herrn ſo lieb ſind, daß er ihnen auch den Weg zeigen wird, auf welchem ihr redliches Streben allein ſein Ziel erlangen kann. Gewiß

1) Apol. Conf. p. 112.

ten, drüben noch das Heil angeboten wird. Es fragt sich nun freilich, ob sie dasselbe auch annehmen. Daß es nicht alle thun werden, ist wol eben so gewiß, als es in diesem Leben der Fall ist. Daß aber jene Predigt wenigstens für Viele eine heilsame sei, muß man wegen 4, 6. behaupten, wo der einfachste Sinn folgender ist: «Zu dem Zwecke wurde ihnen das Evangelium verkündigt, damit sie, obgleich wie alle sündigen Menschen gerichtet nach dem Leibe, oder obgleich sie das Gericht des Todes, welches der Sünde Sold ist, durchgemacht haben, doch nach dem gnädigen Rathschluß Gottes leben dem Geiste, d. h. dem ihnen geschenkten neuen Glaubensmenschen nach.» So ungefähr auch Steiger, Weizel, Nitzsch.

Wir können uns nicht enthalten, hier noch einen Ausspruch Luthers anzuführen, worin er im Wesentlichen ganz mit unserer Erklärung übereinstimmt[1]): «Hier sagt Petrus klärlich, daß Christus nicht allein erschienen sei den verstorbenen Altvätern und Patriarchen, welcher Christus ohne Zweifel etliche, da er auferstanden ist, mit zum ewigen Leben auferweckt hat; sondern auch etlichen gepredigt habe, die zur Zeit Noäh nicht glaubten und auf die Geduld Gottes warteten, d. i., die da hofften, Gott würde nicht so grausam wüthen gegen das menschliche Geschlecht; auf daß sie erkenneten, ihre Sünden wären ihnen durch das Opfer Christi vergeben.»

Jetzt erst, nachdem wir diese bestimmteren Winke der Schrift über den fraglichen Gegenstand kennen gelernt haben, blicken wir noch einmal auf die Stelle Matth. 12., und es wird nun nicht mehr als rabbinische Klauberei erscheinen, wenn wir auch sie für unseren Zweck benützen. Aber freilich darf dieß nicht auf die Weise geschehen, wie es bisher der Fall war, indem man das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι urgirte; denn die daraus von Augustin u. A. gezogene Folgerung behält unläugbar immer etwas Gesuchtes. Wir stützen uns vielmehr darauf, daß in dieser Stelle alle Sünden, außer

1) In einer Anmerkung zu Hosea 6, 2., die er ein Jahr vor seinem Tode (1545.) schrieb.

der Geiſtesläſterung als vergeblich dargeſtellt ſind. Die Heiden aber und alle, welche keine Erfahrung von den Wirkungen des h. Geiſtes gemacht haben, können den h. Geiſt gar nicht läſtern, weil dazu ein hoher Grad der Erkenntniß der ſeligmachenden Wahrheit gehört; folglich können ſie mit dem Tode nicht in die ewige Verdammniß eingehen, ſondern vorher muß ihnen jenſeits das Evangelium bekannt werden, und dieß werden gewiß ebenſo wenig alle verwerfen, als es hier alle Chriſten thun.

So viel über diejenigen, welche ſich in dieſem Leben weder für den Glauben noch für den Unglauben entſchieden haben und entſcheiden konnten. Wie verhält es ſich nun aber mit denjenigen, welche zu dieſer Entſcheidung nach der einen, oder nach der anderen Seite hin ſchon in dieſer Zeit gekommen ſind? Auch hier müſſen wir uns gegen die altkirchliche Lehre erklären. Nach dem N. T. tritt nämlich erſt mit der letzten Wiederkunft Chriſti zum Weltgericht und mit der leiblichen Auferſtehung der vollkommene Sieg des Gottesreiches und eben damit die Vollendung und Verklärung der Natur und jedes Einzelnen, aber auch die vollendete Verdammniß ein [1]). Dieß hat beſon-

1) Dieß deutet auch die Conf. Aug. an und auch hierin ſehen wir, daß die lutheriſche Dogmatik des 17ten Jahrhunderts nicht immer die treuſte Entwicklung der reformatoriſchen Principien iſt. Es heißt nämlich p. 14.: Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad iudicandum et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. vgl. Gerhard Loc. XXVII. c. 8. s. 4. §. 308. tom. 18. p. 31., der ſich noch klarer für unſre Anſicht ausſpricht: E scriptura sponte elucescit, quod in die iudicii, quando animae corporibus resuscitatis iterum uniuntur, tum beatorum gaudium, tum impiorum supplicium incrementa adeoque complementum suum sit accepturum, quia in communionem gaudii in beatis et supplicii in damnatis corpora eorum vocabuntur, id quod clarius patebit ex illis, quae de resurrectione piorum ad vitam et impiorum ad ignominiam sempiternam in sequentibus proponentur, nämlich loc. XXVIII. c. 3 sqq. im 19ten Bd. beſond. c. 6. §. 94. und loc. XXIX. c. 6. §. 73. t. 19. p. 221.

ders Weizel in dem angeführten Aufsatz näher entwickelt. Man sieht auch gar nicht ein, wozu ein Auferstehungsleib, wenn vorher schon alles absolut vollendet ist. Dan. 12, 2. 3. Die Ernte ist erst am Ende der Welt Matth. 13, 39. und dann erst werden die Gottlosen in den Feuerofen geworfen, die Gerechten aber werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. V. 42. 43. vergl. 25, 46. 31. 32. Joh. 5, 28. 29. 1 Kor. 15, 24. 41—56. Nach der Offenbarung (20, 10. 13—15.) werden der Teufel und seine Genossen ebenfalls erst nach der allgemeinen Auferstehung in den feurigen Pfuhl geworfen, um gequält zu werden Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Vorher sind sie in der φυλακή aufbewahrt, oder ἐν σειραῖς ζόφου εἰς κρίσιν τηρουμένοι, 1 Petr. 3, 19. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. — Es fehlt auch nicht an Andeutungen, wie wir uns diesen Mittelzustand zu denken haben, nämlich als eine lebendige Entwicklung. Die Sünde der Verworfenen wird sich, wenn sie noch nicht so weit war, allmählig zur unvergeblichen Sünde, zur Geisteslästerung steigern; die Seligen dagegen sind im Zustande stufenweiser Verklärung zu denken, wie Hahn [1]) und Kern [2]) richtig erkannt haben. Auf einen solchen allmähligen Uebergang zur Vollendung weisen nämlich Stellen, wie 2 Kor. 3, 18. 5, 9. Phil. 1, 6. Hebr. 11, 39 f. Gemäß dem Begriffe der Entwicklung sind daher auch verschiedene Grade der Seligkeit und Verdammniß angedeutet, Matth. 5, 19. 25, 14 ff. 1 Kor. 3, 8. 15, 41. 1 Tim. 3, 13. Matth. 10, 15. 23, 15. Luc. 12, 47.

Nach dieser Untersuchung haben wir mithin, um das Resultat klar und übersichtlich auszusprechen, hinlänglichen Grund, nach der Lehre der h. Schrift, der ältesten Kirche und nach zureichenden Andeutungen der Reformatoren und anderer evangelischen Theologen folgende Sätze festzustellen:

1) Dogmat. S. 639 f.

2) Tüb. Zeitschr. f. Th. 1840. Heft 3. S. 15. Vgl. auch J. Müller Stud. u. Krit. 1835. S. 760. und Lange ebend. 1836. S. 704.

Für alle Menſchen gibt es einen Mittelzuſtand, der mit dem Tode beginnt und bis zum Weltgericht dauert, und zwar [1]):

1) Diejenigen, welche hier ſchon das ihnen verkündigte und angebotene Heil in Chriſto verſchmäht haben, werden gleich nach dem Tode vorläufig gerichtet und kommen in das Gefängniß, in den Hades, über deſſen Wie und Wo uns nicht geziemt, nähere Aufſchlüſſe geben zu wollen. Aber damit iſt das Endgericht, die letzte vollendete Scheidung von den Schaafen Chriſti nicht überflüſſig gemacht; vielmehr tritt erſt mit dieſem, wenn ſie ſelbſt auferſtanden ſind, aber nicht zum Leben, ſondern zum Gerichte, in einem Leibe, der ihre Qual in demſelben Grade erhöhen wird [2]), wie der verklärte Leib die Seligkeit der Wiedergebornen, ihre Verwerfung in den Feuerpfuhl und damit ihre volle ewige Verdammniß ein.

2) Für die Unentſchiedenen, welche hier keine Gelegenheit hatten, den Weg zum ewigen Leben kennen zu lernen, alſo beſonders für die Heiden und Türken und diejenigen Chriſten, die unter den Begriff des Heidenthums fallen, z. B. die Armenier und Abyſſinier, gibt es nach dem Tode noch eine Gnadenzeit, mithin die Möglichkeit der Sündenvergebung und Bekehrung,

1) Wir müſſen uns gegen den Vorwurf verwahren, daß wir in der folgenden Darſtellung den Dualismus aufheben, welchen die Schrift in Bezug auf die Menſchen feſtſetzt. Wir glauben auch, daß es an ſich und für den allwiſſenden Gott bloß Gläubige und Ungläubige gibt, wie ſich dieß auch nach dem Abſchluß der Entwicklung zeigen wird. In der Erſcheinung aber gibt es eine Menge Unentſchiedener, die wol Gott, aber nicht der Menſch zu der einen, oder zu der andern Klaſſe rechnen kann. Vgl. auch Bengels Leben und Wirken S. 358 f., der mit unſerem Reſultate faſt ganz übereinſtimmt. „Während Böſe, die in völligem Unglauben und Argheit geſtanden ſind, vielleicht ſogleich in die Hölle fahren, ſind recht wackere Seelen ſogleich von ihrem Abſchiede an ſelig und kommen gleich nach dem Tode zu ihrem Herrn. Zwiſchen beiden aber gibt es unendlich verſchiedene Abſtufungen. Es gibt zwar keinen dritten Zuſtand der Seele nach dem Tode, ſo wenig es zwiſchen Ja und Nein ein Drittes gibt. Aber der Aufenthaltsorte ſind nicht nur drei, ſondern tauſenderlei."

Vgl. Lange, Stud. u. Krit. 1836. S. 709.

aber nur unter derſelben Bedingung wie hier, nämlich der des bußfertigen Glaubens an den Weltheiland. Im weiteren Sinne fallen unter dieſelbe Kategorie auch diejenigen, in welchen der Glaube vor ihrem Tode zwar angefangen, aber ohne ihre Schuld ſich noch nicht zur Reife für die volle Gemeinſchaft mit dem Herrn entwickelt hat. Dieſe werden jenſeits eine ähnliche Schule der Erfahrung und Läuterung durchmachen müſſen, wie ſie hier für die Entwicklung des chriſtlichen Lebens nothwendig iſt. Alle ſinnlichen Vorſtellungen von einem materiellen Feuer aber [1]), ſo wie beſonders der aus katholiſcher Werkheiligkeit erzeugte Wahn, als ob ſolche Seelen durch Bußwerke der Lebenden errettet werden könnten, ſind als Mißverſtand bildlich zu faſſender Schriftworte und als Beeinträchtigung des allgenugſamen Verdienſtes Chriſti ganz zu verwerfen. Nach der Schrift iſt alles Heil allein und ausſchließlich in dem rechtfertigenden Glauben an das hinreichende und nicht nur alle Schuld, ſondern auch alle Strafe tilgende Verdienſt Chriſti zu ſuchen und zu finden.

3) Die wahrhaft Gläubigen endlich, ſo wie ſie ſchon hier im Glauben das ewige Leben haben, kommen durch den Tod in eine noch weit engere Verbindung mit dem Herrn, in die Friedenswohnungen, deren der Vater viele hat. Die Sünde, die ſie bis zum Grabe begleitete, iſt völlig getilgt, ihr Friede iſt eben darum ein ungetrübter, aber deßwegen noch nicht ein ganz vollkommener, gleichwie das Kind als Kind ſeiner einſtweiligen Beſtimmung ganz entſprechen kann, ohne darum ſchon ſeine letzte Beſtimmung zum Jüngling, Mann und Greis erfüllt zu haben. Schon wegen des nothwendigen Gemeingefühls

1) Während noch Bellarmin unter den acht von ihm angeführten Meinungen über die Beſchaffenheit des Fegfeuers die eines materiellen Feuers in der Mitte der Erde für die wahrſcheinlichſte hält, faſſen es dagegen doch neuere katholiſche Dogmatiker ſelbſt (z. B. Brenner) ideeller und Möhler verſichert in ſeinen Erläuterungen zur Symbolik, daß zum Fegfeuer auch nicht eine einzige Kohlpfanne nöthig ſei.

kann der Einzelne sich erst dann vollendet wissen, wenn der ganze Leib, an dem er ein integrirendes Glied ist, die volle Manneskraft erreicht hat, die zugleich die ewige Jugend ist, d. h. wenn die ecclesia militans ganz in die ecclesia triumphans übergegangen ist. Die Seligen schauen also mit einer heiligen Sehnsucht, die aber nichts Schmerzliches mehr hat, dem vollendeten Siege der Kirche Gottes entgegen und bereiten sich zu ihrer eigenen Auferstehung und Verklärung durch immer tieferes Versenken in das Wesen Gottes vor. Dann, wenn sie mit dem verklärten Leibe geschmückt sind und auch die Erde zu ihrer angemessenen Wohnstätte durch eine zweite Schöpfung umgewandelt ist, haben sie das Ziel erreicht; und weit entfernt, daß nun «die Langeweile der Seligkeit» erfolgt, ist vielmehr die wahre unausgesetzte und durch nichts gestörte Thätigkeit, gepaart mit der ewigen Sabbathruhe eingetreten, und Gott, der obwol von Ewigkeit her vollendet und keiner weiteren Entwicklung fähig, doch in seiner ewigen Selbstreproduction, in dem Leben der heiligen Liebe der ewig selige ist, wird dann Alles in Allem sein!

5. Ist unsere Stelle ein Beweis für die Ewigkeit der Höllenstrafen?

Matth. 12. ist im Grunde die Hauptstelle, von welcher die Entscheidung dieser Frage überhaupt abhängt. Denn die Ewigkeit der Höllenstrafen setzt den Begriff einer unverzeihlichen Sünde nothwendig voraus und ist ohne eine solche gar nicht denkbar, da ja nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn bei allen anderen Sünden noch die Möglichkeit der Buße, also auch die Hoffnung auf Vergebung Statt findet. Wenn nun aber auch die damnatio finalis nicht sein kann ohne die impoenitentia finalis, so scheint aus dieser Zusammengehörigkeit beider Begriffe nothwendig auch das Umgekehrte zu folgen. Dieß läßt sich jedoch nicht so schlechthin behaupten. Denn faßt man jene Sünde auch im Augustinischen Sinne als die finalis impoenitentia, so bleibt es doch möglich, modificirende Zusätze beizufügen. Jedenfalls aber läßt sich das finalis selbst verschieden auffassen,

ſo daß alſo vor einer näheren Begriffsbeſtimmung deſſelben die in der Ueberſchrift aufgeworfene Frage bloß aus dem Bisherigen noch nicht genügend zu beantworten iſt.

Wir wollen nun die verſchiedenen Verſuche einer milderen Auffaſſung, die von der Annahme der Apokataſtaſis klar oder verſteckt ausgehen, kritiſch beleuchten [1]). Dieſe Verſuche laſſen den grammatiſchen Wortſinn der Stelle unangetaſtet und ſetzen den Begriff der unvergeblichen Sünde voraus. Denn ohne dieſes Zugeſtändniß wäre die Widerlegung derſelben eine bloße Wiederholung, weil wir ja bereits früher jenen Wortſinn und dieſen Begriff gegen die verſchiedenen Einwendungen ſicher geſtellt haben (S. 45 ff. u. S. 61 ff.). Von den Parallelſtellen muß hier beſonders Hebr. 6. und 10. berückſichtigt werden.

1) Die unverzeihliche Sünde iſt im Begriffe als die äußerſte denkbare Spitze des Böſen nothwendig, aber daraus folgt nicht, daß ſie auch in der Wirklichkeit je vorgekommen ſei, oder noch vorkommen werde. Höchſtens hat ſie der Satan begangen, der Menſch aber kann nie ganz zum Satan herabſinken; alſo kann für ihn auch die Folge jener Sünde nicht eintreten.

Schon einige Calviniſten, welche Hebr. 6. den Zuſtand des Wiedergebornen geſchildert fanden, haben das παραπεσόντας urgirt: falls ſie abfallen ſollten, welches aber nicht geſchieht. (Dieſe haben jedoch natürlich nicht den Zweck, die Apokataſtaſis zu vertheidigen, ſondern den Satz, daß der Wiedergeborne nicht aus der Gnade fallen könne). Der eigentliche Repräſentant dieſer Anſicht aber iſt der ältere Nitzſch, der ſie in dem mehrfach angeführten Programm ausführlich zu verthei-

1) Die von vorne herein ganz unhaltbaren Meinungen von Cramer (Theol. Nebenarbeiten, Th. 3. S. 116. 128.), daß der Herr Matth. 12. bloß von zeitlichen Strafen rede, welche allerdings bei der S. w. d. h. G. nicht ausbleiben können, und von Haſenkamp (in der Zeitſchrift: Wahrheit zur Gottſeligkeit, Heft 3. S. 307.), daß unter dem Feuer, welches den Acker verbrennt, Hebr. 6. ein bloßes Reinigungsfeuer zu verſtehen ſei, führe ich hier bloß beiläufig der Vollſtändigkeit wegen an.

digen gesucht hat [1]). Er geht davon aus, daß die S. w. d. h. G. die finalis impoenitentia voraussetze, das odium ipsius boni moralis sei und daher auch in absolutem Sinne nicht vergeben werden könne [2]). Ein solcher Grad von Schlechtigkeit sei aber auch bei dem verworfensten Menschen undenkbar [3]). Jede menschliche Sünde gehe nämlich nicht aus Haß gegen Gott und das Gute an sich, sondern aus der Begierde nach dem Angenehmen und Nützlichen hervor. In jedem menschlichen Gemüthe sei daher ein gewisses desiderium emendationis, mithin auch die Möglichkeit, Vergebung zu empfangen, unvertilgbar [4]). Um eine unverzeihliche Sünde zu begehen, müßte der Mensch seine moralische Natur verlieren. Da dieß aber nicht sein könne, so sei auch bloß der Teufel zu dieser Sünde fähig. Die Beziehung derselben auf einen Menschen nennt Nitzsch sogar einen usus haud dubie impius et a vera religione non minus quam ab humanitate alienissimus. Ducit enim ad particularismum et omnem ethicotheologiam evertit [5]). Jesus erwähne jene Sünde bloß, um die Pharisäer zu warnen, ne aversando et calumniando Spiritus divini interprete, Spiritum ipsum odisse inciperent. Das Gleiche gelte von

1) Nach dem Vorgange von Paulus, Krit. Comment. Th. 2. S. 104. u. J. E. Chr. Schmidt, Christl. Dogmatik S. 139 ff. Neustens sagt auch Hase (Lehrb. der ev. Dogmat. 2te Aufl. 1838. S. 109 f.): „Jene Sünde kann aber auch abstract gedacht werden als der dunkle Abgrund, welcher alle Güte der menschlichen Natur verschlungen hat. Allein dieses ist ein Aeußerstes, das in der Wirklichkeit nicht vorkommt; denn wie groß auch die Sünde sei, so ist Gottes Gnade doch noch größer und des Menschen Freiheit unzerstörbar. Im Volksunterrichte mögen diese dunklen Vorstellungen von Sünde zum Tode und Sünde w. d. h. G., wiefern sie durch die Schrift gegeben sind, nur dienen, um die Furchtbarkeit aller Sünden einzuschärfen, deren erster Leichtsinn ein Weg zu diesem Abgrunde ist."

2) De pecc. hom. cav. cet. Prol. ac. p. 271 sq.

3) p. 273.

4) p. 274.

5) p. 281.

der ἁμαρτία πρὸς θάνατον [1]). Allein mit den Worten: ne Spiritum ipsum odisse inciperent, hebt Nitzsch seinen Hauptsatz auf, welcher die Grundlage seiner Beweisführung bildet. Er gibt damit die Möglichkeit eines beginnenden Hasses gegen den Gottesgeist selbst zu, und wenn einmal der Anfang eines solchen Hasses da ist, so wäre es willkührlich, die Möglichkeit einer weiteren Entwicklung desselben abschneiden zu wollen. Ferner ist der Satan offenbar auch ein sittliches Wesen und doch hat er jene Sünde nach Nitzsch begehen können. Warum soll also den Menschen gerade seine sittliche Natur davon abhalten? Endlich ist es von vorne herein ganz unwahrscheinlich, ja undenkbar, daß die h. Schrift, welche doch sonst durchaus auf die Erfahrung und concrete Wirklichkeit gerichtet ist, mehrmals von einer nie wirklich werdenden, also leeren und abstracten Möglichkeit sollte gesprochen haben, zumal, da 1 Joh. 5, 16. diejenige Art von Sünden, zu welchen die Geisteslästerung gehört, als wirklich vorgekommen und erkennbar angeführt ist. Es ist eine bloße Versicherung, wenn Nitzsch behauptet, daß die Warnung des Herrn auch bei vorausgesetzter völliger Unmöglichkeit jener Sünde noch Kraft und Bedeutung behalte.

2) Das ἀδύνατον Hebr. 6. ist bloß von menschlicher Unmöglichkeit zu verstehen, die ein außerordentliches Eingreifen von Seiten Gottes, der auch das Unmögliche möglich machen und verwirklichen kann, nicht ausschließt.

Schon Ambrosius führt diese Erklärung an [2]). Später folgen ihr sehr verschiedenartige Exegeten, Hieronymus [3]), Erasmus, Zegerus, Flacius in der Clavis, Chr. Schmid, Storr und viele Rationalisten. Bengel erklärt das Wort durch impossibile hominibus, quamlibet idoneis. Auch Lücke sagt, wiewol unbestimmt, daß das ἀδύνατον ge-

1) p. 281.
2) De poenit. l. II. c. 3.
3) Adv. Jovin. II. 3.

wiß nicht unbedingt zu faſſen ſei [1]). Ebenſo wird auf dieſem Standpunkte das Activum ἀναχαιτίζειν Hebr. 6, 6. benützt von Er. Schmid, Clericus, Limborch, Schöttgen, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid, Bengel u. A. Der letztere ſagt z. d. St.: Maxime vero observandum est, ἀναχαιτίζειν, innovare, dici in activo. Hominibus est impossibile, non Deo; ideo apostolus hoc, quod agit, sub hac ipsa conditione, si Deus ἐπιτρέπῃ, permittat, agendum suscepit v. 3. not. Matth. 19, 26. Homines, ministri, quod poterant, erga tales pridem fecerunt. Tit. 3, 11. Ministri certam habent mensuram; hanc adversando excesserunt illi contumaces: superest, ut ministri eos Deo relinquant, et (sive plus interim sive minus eos moneant et de iis sperent) exspectent, quid daturus sit Deus (2 Tim. 2, 25.) per singulares afflictiones et operationes [2]).

Um mit dem ἀναχαιτίζειν anzufangen, ſo darf man dieß nicht urgiren; denn es iſt dem Sinne nach vom infin. pass. nicht verſchieden, wie ſchon Jak. Capellus bemerkt [3]), und ſteht hier, wie Hebr. 5, 11. das λέγειν, in der Bedeutung des lateiniſchen supinum. Allein eine bedeutende Stütze für dieſe Anſicht iſt die Vergleichung von Matth. 19, 26. vergl. Marc. 10, 27. Luc. 18, 27.: «Was bei den Menſchen unmöglich iſt, das iſt bei Gott möglich,» nachdem der Herr vorher ausdrücklich geſagt hatte: «Es iſt leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme» (Matth. 19, 24. Marc. 10, 23—25. Luc. 18, 24 f.). Dieß verſtanden die Apoſtel auch im ganz ſtrengen, nicht bloß ſprichwörtlichen Sinne, weßwegen ſie ſich entſetzten und fragten: Wer kann denn ſelig werden? Hat der Herr die Errettung des Reichen (d. h. nicht ſowol desjenigen, der viel beſitzt, als desjenigen, der von vielem beſeſſen wird) für eine

1) Comment. z. 1 Joh. 5, 16. S. 317.

2) Vgl. auch Steudel, Dogmat. S. 218 f.

3) S. d. 5ten Band der Critic. sacr. (1695.) p. 1365.

unmögliche Sache erklärt und sie nachher doch durch einen Zusatz «möglich bei Gott» genannt, so scheint man auch dem ἀδύνατον Hebr. 6. durch Hinzufügung einer ähnlichen Beschränkung keine Gewalt anzuthun, so daß also unsere Stelle höchstens das der Regel nach Unmögliche aussagte, nicht aber ausschlösse, daß Gott durch ein außerordentliches Eingreifen eine Ausnahme machen könne. Seine Allmacht zeigt sich ja nicht bloß im Reiche der Natur, sondern auch im Reiche der Gnade und muß jedenfalls weit über der Gewalt stehen, mit welcher der Mensch an die Erde gefesselt wird. Indeß läßt doch der Ausdruck Matth. 19, 24. weit eher eine Milderung zu, zumal da er ein noch jetzt im Orient gebräuchliches Sprichwort ist und da V. 23. bloß δυσκόλως steht. Das schärfere ἀδύνατον V. 26. aber ist ausdrücklich näher bestimmt durch: παρὰ ἀνθρώποις, und das unterliegt gar keinem Zweifel, daß es überhaupt für jeden Sünder absolut unmöglich ist, ohne Mitwirkung der göttlichen Gnade sich zu bekehren und ins Reich Gottes zu kommen. Wenn dieß schon im Allgemeinen wahr ist, so muß es — und das will auch der Herr bloß sagen — von dem Reichen in ganz besonderem Maaße gelten, der am meisten Veranlassung hat, sich ans Irdische zu hängen und darüber sein ewiges Heil zu verträumen; bei ihm kommt zu der moralischen Unmöglichkeit noch die physische hinzu. Aber gesetzt auch, dieser Ausweg ließe sich Hebr. 6. treffen, so haben wir damit noch nichts für das οὐκέτι ἀπολείπεται θυσία Hebr. 10. und das οὐκ ἀφεθήσεται κ. τ. λ. Matth. 12. gewonnen. Hier hilft sich daher auch der tiefsinnige Scharfsinn Bengels auf eine andere Weise.

3) Er erklärt nämlich das οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι so: id est, certissimam utrinque poenam et gravissimam exantlabit (vollkommen erdulden), und bemerkt daher zu dem οὐκ ἀφεθήσεται V. 31.: ita, ut poena poenitenti condonetur[1]). Ebenso Oettinger: die Lästerer müssen

1) Bengel ist übrigens in diesem Lehrpunkte außerordentlich vorsichtig und bescheiden. Zu Marc. 9, 44—48. spricht er eher für die

ihre Strafe ausſtehen [1]) und Steudel: «Dieſe Sünde kann die ἄφεσις in alle Ewigkeit ſich nicht aneignen, ohne den Ausbruch der göttlichen Strafe an ſich erfahren zu haben... es bedarf hier eines Durchgangs durch das Glühfeuer des ſtrafenden Ernſtes Gottes; der Baum muß (Matth. 7, 19.) abgehauen und ins Feuer geworfen werden. Ueber das, was aus einem ſolchen Glühfeuer hervorgehen wird, gibt uns die Schrift keine Auskunft» [2]) u. ſ. w. Nachher aber erklärt er ſich ziemlich günſtig für die Wiederbringung [3]).

Der Begriff der Vergebung iſt alſo nach dieſer Anſicht auf eine ſolche Sünde gar nicht anwendbar, ſondern nur der Begriff der Strafe. Iſt aber dieſe ausgehalten und damit die Sünde abgebüßt, ſo tritt dann auch die Seligkeit ein. Ebenſo ſagt man von einem Verbrecher, der die gebührende Strafe im Gefängniſſe ausgehalten hat, nicht: die Sünde iſt ihm vergeben worden. Auch hier fehlt es nicht an einer Bibelſtelle, auf welche ſich beſonders die ſogenannten Würtembergiſchen Pietiſten ſehr häufig nach dem Vorgange Bengels berufen, nämlich das ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ Matth. 18, 34. vgl. 5, 26. Ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν (ἐκ τῆς φυλακῆς), ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην. Bengel bemerkt darüber [4]): «Das laſſe mir eine Bezahlung und ein Bis ſein. Keine Vergebung wird vorgehen, es wird alles exigirt, eingetrieben werden; aber eine abſolute Ewigkeit kann es doch nicht anſtehen, ſonſt hieße es nicht «bis.» Manche denken an das große Jubeljahr von 49000 Jahren; aber das iſt viel zu wenig. Wenn es einmal über die Erden-

Ewigkeit der Höllenſtrafen. Ziemlich deutlich aber ſieht man ſeine Meinung bei der Erklärung von 1 Kor. 15, 26. 28. und noch mehr aus einzelnen Aeußerungen, die ſich in ſeinem von Burk herausgegebenen Leben u. Wirken S. 359. 360. finden.

1) A. a. O. S. 63. Roos in ſeiner Abhandlung S. 91.

2) Glaubenslehre der evang. proteſt. Kirche S. 218.

3) S. 465. 467 f.

4) In ſeiner Biographie von Burk, S. 360.

zeit hinausgeht, so mißt man nicht mehr so gering. Das ist aber wahr, man sollte die Unendlichkeit der Höllenstrafen nicht so präcise urgiren, wie in dem Lied geschieht: «O Ewigkeit, du Donnerwort.»»

Dieses «bis» kann aber in keinem Falle zu einem Beweise hinreichen. Denn das ἕως, ἕως οὗ setzt ebensowenig, als das hebräische עַד כִּי immer mit Nothwendigkeit einen Termin, nach dessen Ablauf dasjenige eintritt, was vor demselben geläugnet wird; sondern dieß hängt immer von dem Zusammenhange ab. Entschieden nicht der Fall ist es in 2 Sam. 6, 23. und Matth. 28, 20., wahrscheinlich wenigstens in der Stelle Matth. 1, 25.[1]). In der fraglichen Stelle Matth. 18, 34. meint zwar auch Olshausen, aber ohne damit die Apokatastasis vertheidigen zu wollen, daß jenes Wort einen Termin setze und also die Ewigkeit der Höllenstrafen für diesen speciellen Fall ausschließe; aber im Widerspruch mit seiner Erklärung des ἕως οὗ in Matth. 1, 25. Sollte das «bis» Matth. 18, 34. 5, 26., wonach denn also auch Matth. 12. auszulegen wäre, wirklich einen Termin setzen, so müßte uns Bengel vorher die Möglichkeit beweisen, wie ein Sünder den letzten Heller zu bezahlen im Stande sei. In keinem Fall kann der Herr in jenen Stellen sagen wollen, daß die Sünde durch Strafe gebüßt werde und das Geschöpf seine Schuld gegen den Schöpfer selbst aufzuheben vermöge. Man müßte also jedenfalls einen Mittelbegriff suchen zwischen Vergebung und Abbüßung und in unserem Falle sagen, daß, während den Gläubigen die Strafe für ihre Sünden erlassen wird, die Geisteslästerer, oder überhaupt die strafbarsten Sünder vorher dieselbe in ihrem ganzen Umfang erleiden müssen, ohne daß ihre Sünde dadurch gebüßt wird. Aber dann ist ja die Vergebung doch auch für diese wieder nothwendig und man muß also entweder läugnen, daß es ohne Vergebung keine Seligkeit gebe — die Vergebung ist aber die unerläßliche Bedingung der Befreiung von der Sünde, —

1) Vgl. jedoch Stier Andeutungen Th. 1. S. 404 ff.

oder es kommt dieſe Erklärung auf die von Chryſoſtomus zurück, daß mit den Worten: οὐκ ἀφεθ. οὔτ. ἐν τούτ. τ. αἰῶν. οὔτ. ἐν τ. μ. bloß der höchſte Grad der Strafbarkeit ausgedrückt ſei, — eine Erklärung, welche den Worten nicht volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. (Vgl. S. 45 f.)

4) Die Sünde wider den h. Geiſt iſt allerdings unvergeblich, aber nur ſo lange, als der Läſterer ſich nicht beſſert. Dieſe Beſſerung iſt an und für ſich immer noch möglich, mithin auch die Begnadigung.

So helfen ſich ganz verſchiedene Theologen, von Ammon [1]), Joh. Fr. von Meyer [2]), Schleiermacher [3]), Bleek [4]). Bei Schleiermacher hängt dieß zuſammen mit ſeiner Lehre vom abſoluten Univerſalismus, oder von der unabänderlichen Prädeſtination Aller zur ewigen Seligkeit. Allein

1) A. a. O. S. XX.

2) In ſeiner Ueberſetzung der Bibel, wo er in der Anmerk. z. u. St. ſagt: die S. w. d. h. G. iſt unvergeblich, ſo lange ſie währt. Nach S. 280. ſeines Inbegriffs der chriſtlichen Glaubenslehre (1832) iſt von Meyer der Wiederbringungslehre zugethan.

3) Der chriſtliche Gl. Th. I. §. 74. S. 457. (2. A.) vgl. Th. II. §. 96. S. 82 f. der 1ſten Aufl.: „Allgemein iſt der Satz, als ob irgend eine Sünde, wenn ſie mit Bezug auf die Erlöſung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlöſung beſchränkend zu verwerfen, und dieß iſt der Kanon, nach welchem auch in Bezug auf die Erklärung jener einzelnen Sünde (wid. d. h. G.) die Auslegungskunſt zu verfahren hat."

4) Z. Hebr. 10, 26. S. 685.: „Es wird demnach hier keineswegs ausgeſprochen, daß das einmalige Opfer Chriſti ſeine Wirkſamkeit nicht auch für ſolche noch beweiſen werde, welche als Mitglieder der chriſtlichen Kirche etwa am Glauben irre werden, oder gröbere Sünden begehen, wenn ſie ſich in aufrichtiger Buße wieder an Ihn wenden. Fructus ex sacrificio Christi semper patet non repudiantibus, qui autem repudiant, non aliud habent. Bengel. Da der Verfaſſer aber hier keine Veranlaſſung hatte, reuige Sünder vor Verzweiflung zu bewahren, ſondern es damit zu thun hat, wankende Chriſten vor vollendetem Abfall zu warnen, ſo war natürlich, daß ſeine Darſtellung ihnen das Heilloſe eines ſolchen vor Augen führt."

durch eine bestimmte dogmatische Voraussetzung kann sich die Exegese nicht einzwängen lassen, zumal wenn dieselbe, wie in unserem Falle, nur auf schwachem biblischen Grunde ruht. Das N. T. lehrt allerdings eine Allgemeinheit der Erlösung nach dem Willen Gottes; allein etwas anderes ist es, ob die Menschen auch in diesen Willen eingehen und jene Bestimmung der Erlösung an sich realisiren wollen. In dieser Hinsicht erlaubt uns die h. Schrift keineswegs, so gering von der menschlichen Widerstandsfähigkeit zu denken, wie Schleiermacher, welcher den spinozistischen Begriff Gottes, als der absoluten Substanz, an welcher die Menschen nur Accidentien und passive Durchgangspunkte der göttlichen Thätigkeit sind, auch in seiner Dogmatik, trotz aller darüber hinausstrebenden Elemente, offenbar noch nicht ganz hat überwinden können. Der Vordersatz Schleiermachers ist unbedingt zuzugeben, aber das ist eben die Frage, ob die Sünde wider den h. Geist wirklich einmal aufhören könne. Die Worte des Herrn: sie wird nicht vergeben weder in diesem noch in jenem Leben setzen voraus, daß sie auch in jenem Leben fortdauert, denn das versteht sich bei jeder Sünde von selbst, daß sie, sobald sie aufgehört hat, auch vergeben wird. Sie wird ja schon dann vergeben, wenn die Reue darüber eingetreten ist. Hätte also der Herr bloß sagen wollen, sie wird nicht vergeben, so lange sie währt, also auch in jenem Leben nicht, falls sie auch dort noch fortdauern sollte, so wäre damit gar nichts Eigenthümliches ausgesagt, und doch setzt er die Geistesläſterung allen andern Sünden gegenüber. Man müßte also diesen Versuch, unsere Stelle mit der Apokatastasis zu vereinigen, jedenfalls etwas anders gestalten, nämlich etwa folgendermaaßen:

5) Die Schrift braucht anerkanntermeise keine metaphysische Bezeichnungen, denn solche verbietet ihr durchaus praktischer und für alle Stufen der Bildung berechneter Zweck und Charakter. Auch die Ausdrücke: αἰώνιος, αἰὼν μέλλων sind daher philosophisch nicht zu urgiren, sondern drücken vielmehr immer noch ein zeitliches Verhältniß aus. Die Aeonen müssen

endlich, wenn auch erſt nach undenklichen Zeiten, jedenfalls lange nach dem Weltgerichte, ſelbſt ablaufen, und dann erſt tritt die eigentliche Ewigkeit ein, die alle Zeitlichkeit verſchlingt und keinen Unterſchied des Dieſſeits und Jenſeits, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mehr kennt. Ein ſolcher Zuſtand iſt angedeutet, aber nur angedeutet in den geheimnißvollen Stellen 1 Kor. 15, 26. 28. 55. Davon läßt ſich aber nach dem gegenwärtigen Standpunkt unſerer Erkenntniß und Anſchauungsweiſe gar nicht weiter ſprechen. Hoc τέλος est, ſagt Bengel, hic finis et apex; ultra ne apostolus quidem quo eat habet, alſo noch viel weniger ein gewöhnlicher Chriſt.

Wir ſehen alſo, daß es ſehr ſchwer hält, aus unſerer Stelle die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen wegzuſchaffen. Die angeführten Verſuche werden nun aber noch mehr in Frage geſtellt durch andere Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel. Es muß jedenfalls zugegeben werden, daß der Herr ſelbſt nirgends außer etwa Joh. 12, 32. und auch da ſehr ungewiß eine Apokataſtaſis andeutet, wol aber der ζωὴ αἰώνιος eine κόλασις αἰώνιος, Matth. 25, 41. 46. gegenüberſtellt, von ſeinem Verräther ſagt, es wäre ihm beſſer, nie geboren zu ſein, Matth. 26, 24. vgl. 18, 6. 7. Marc. 9, 42. und von einem Wurme ſpricht, der nicht ſtirbt und von einem Feuer, das nicht erliſcht, Marc. 9, 44. 46. 48. vgl. Jeſaj. 66, 24. Der ſonſt ſo milde Johannes kennt einen Rauch der Qual, der da aufſteigt von Ewigkeit zu Ewigkeit, Offenb. 14, 11. vgl. 19, 20. 20, 10. und verſagt allem Gemeinen und allen, welche Gräuel und Lügen thun, den Eingang in die Gottesſtadt, 21, 27.; ſolche Verworfene aber gibt es nach 22, 15. auch noch, nachdem bereits mit dem neuen Himmel und der neuen Erde das letzte Ende eingetreten iſt. Ueberhaupt ſpricht die ganze bibliſche Darſtellung des Weltgerichts als einer Entſcheidung auf ewige Zeiten ſtark gegen die Wiederbringung und wenn man dieſe als vor demſelben eintretend denkt, wie gewöhnlich ſelbſt bei Schleiermacher[1])

1) Der chriſtl. Gl. Th. II. §. 163. S. 548. (2. A.)

geſchieht, ſo iſt dieß ſo antibibliſch als möglich, weil es ja in dieſem Falle in der Menſchenwelt nichts mehr zu richten und zu ſcheiden gäbe.

Die gegen die Ewigkeit der Höllenſtrafen vorgebrachten inneren Gründe ſind auch keineswegs genügend. Einer der beliebteſten iſt ſeit Schleiermacher [1]) der, daß das nothwendige Mitgefühl mit den Verdammten, zumal mit nahen Angehörigen die Seligkeit trüben und die Liebe verletzen müſſe, um ſo mehr, als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in dieſem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Allein dieſer Grund beweiſt zu viel und darum nichts. Denn in dieſem Falle müßte auch die Seligkeit Gottes immer getrübt ſein, oder vielmehr, er wäre gar nie ſelig geweſen, weil er ja die endloſe Verdammniß von Ewigkeit vorherſah. Die Liebe wird auch in der Verdammniß die heilige Weltordnung anerkennen und Gottes Gerechtigkeit darüber preiſen. Denn ſie iſt abſolut eins mit der höchſten Weisheit und Gerechtigkeit, mit dem Bewußtſein, daß Gott ſein Erbarmen an allen Creaturen erſchöpft und ſein heiliges Weſen eben ſo gut in den nächtlichen Tiefen, wie in den lichten Höhen ſeiner Welt offenbart, ferner, daß die Hölle eine von den Verdammten ſelbſt in jedem Moment gewollte und ſelbſtgeſchaffene, ihre Zwangsjacke und Freiſtätte iſt, in welche ſie ſich aus dem Himmel, wo ſie es vollends nicht aushalten könnten, freiwillig geflüchtet haben. So iſt auch hier jeder vernünftige Menſch darüber beruhigt, wenn er einen Wahnſinnigen im Tollhauſe weiß, ja er wird ihn, wenn er noch nicht darin iſt, eben um ſich zu beruhigen, ſelbſt dahin bringen. Der Himmel kann die Hölle in ſeliger Wonne ignoriren, nicht aber die Hölle den Himmel, ſondern das fortwährende Beneiden, Verſpotten und Verläſtern deſſelben macht ſie eben zur Hölle und zur Qual [2]). Uebrigens wird jene Forderung

1) A. a. O. S. 550.

2) Vgl. darüber einen geiſtvollen Aufſatz in der evangeliſchen Kirchenzeitung 1839. S. 56., neuſtens wieder abgedruckt in den „Beiträgen zur Lehre von den letzten Dingen von J. P. Lange, Meurs, 1841. S. 272 ff."

eines nothwendigen Mitleids mit den Verdammten ſelbſt als unzuläſſig erſcheinen, wenn man ſich die Furchtbarkeit der Sünde recht vorſtellt. Denken wir uns auch nur z. B. die Schauder erregenden Verbrechen der weit berüchtigten Giftmiſcherin von Bremen, ſo muß jeder, der ein ſittliches Gefühl hat, die Strafe ſelbſt wünſchen. Grauen und Entſetzen und nicht Mitleid bewegt uns bei ſolchen Unthaten, wie viel mehr bei einer ſich in alle Ewigkeit fortſetzenden bewußten, empöreriſchen Wuth gegen den Gott der Heiligkeit, der Liebe und der Seligkeit?

Der zweite Grund, daß bei vorausgeſetzter ewiger Verdammniß der Weltzweck nicht erreicht werde, ſondern immer ein unüberwundener Gegenſatz übrig bleibe, beweiſt auch zu viel und darum nichts. Denn die zeitliche Nichtrealiſirung dieſes Zweckes, welche nun einmal nicht geläugnet werden kann, würde für die dabei vorausgeſetzte abſtracte Allmacht Gottes eben ſo bedenklich ſein, als die theilweiſe ewige [1]). Uebrigens iſt auch gar nicht wahr, was hier behauptet wird. Denn wenn das Böſe einmal vollkommen geſtraft und ganz auf ſeine abſolute Ohnmacht zurückgeworfen iſt, ſo kann es auch keine Störung mehr hervorbringen: es iſt ſchlechthin überwunden und der Verherrlichung Gottes inſofern dienſtbar gemacht, als es eben in ſeiner abſoluten Ohnmacht und Unſeligkeit den ſchlagendſten Beweis davon liefert, daß es keinen andern Weg zur Seligkeit gebe, als den von Gott uns angewieſenen, nämlich durch den Glauben an Chriſtum. Daraus läßt es ſich auch erklären, daß Paulus 1 Kor. 15. ganz über den Gegenſatz hinwegſieht.

Aehnlich verhält es ſich mit der dritten Inſtanz gegen die kirchliche Lehre, daß nämlich bei lebendiger Vergegenwärtigung der Liebe und Gnade Gottes immer ein verwundender Stachel in der Annahme bleibe, daß Gott ſollte Weſen geſchaffen haben, deren ewige Unſeligkeit er vorausſah, da ja der Zweck

1) Vgl. Billroth, Vorleſungen über Religionsphiloſ. S. 143 f.

seiner ganzen Schöpfung die Mittheilung seines Lebens und seiner Seligkeit ist. Auch dieß beweist zu viel. Denn warum hat Gott, müßte man weiter fragen, nicht gleich von vorne herein den Menschen so geschaffen, daß er gar nicht fallen und in Unseligkeit gerathen konnte? Dieß widerspräche aber dem Wesen des Menschen als des göttlichen Ebenbildes. Denn weil der Mensch Gott ähnlich ist, so muß er mit Freiheit begabt sein. Will aber Gott nur eine freie Heiligkeit und Seligkeit, so liegt darin auch nothwendig die Möglichkeit nicht nur des Falls, sondern auch des Beharrens im Falle, — eine Möglichkeit, welche Gott selbst nicht vernichten kann, wenn er nicht alle Bedingungen und Grundlagen negiren will, auf welche er das Wesen der Freiheit und Sittlichkeit selbst von Ewigkeit her gegründet hat. Dem Zweifler, der da einwendet: Gott kann thun, was er will, ist zu erwiedern: Gott will nur, was sein Wesen und sein heiliger Wille fordert; alles, was diesem widerstreitet, z. B. sterben und sündigen, kann er auch nicht, eben weil er nicht will. Die Lehre des Dun Scotus von einer absoluten Willkühr Gottes, welche neuerdings mein theurer väterlicher Freund Eschenmeyer mehrfach wiederholt hat, hebt alle ächt philosophische Betrachtungsweise und in letzter Beziehung auch alle Möglichkeit des Begreifens auf. Man darf also keck behaupten: Weil Gott die Beseligung Aller will, aber nur als eine sittliche, d. h. freie, so wollte er die reale Möglichkeit der Verdammniß Einiger.

Ganz verwerflich endlich ist die Einwendung, daß der Wille eines geschaffenen Wesens dem Willen Gottes unmöglich ewig widerstreben und sich gegen das Gute geflissentlich verstocken könne. Wer so spricht, entbehrt mit dem wahren Begriffe der Freiheit auch den des Bösen und verwandelt die Geschichte des Reiches Gottes in einen mechanischen, geistlosen Naturproceß, womit denn in letzter Beziehung auch alle Sittlichkeit aufgehoben ist. So gut das Böse in diesem Leben sich hartnäckig bis zum Tode fortsetzen kann, so gut kann sich in jenem Leben der gehässige Widerstand gegen den gebietenden Willen und die

Gnade Gottes immer aufs Neue wiederholen und ins Endlose ausdehnen. Dem bösen Willen kommt auch eine gewisse Unbedingtheit zu.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen ist mithin ebenso wie der Begriff der unverzeihlichen Sünde, und wie die Möglichkeit (nicht Wirklichkeit) des Bösen überhaupt, eine nothwendige Hypothesis des sittlichen Charakters des Christenthums und bildet die nächtliche Seite des geschichtlichen Daseins. Der Begriff der Freiheit fordert die Möglichkeit des finalen Widerstands gegen die Gnade [1]) und für den, der sich nicht bekehrt hat und bekehren will, gelten die Worte Dante's in der Aufschrift des Höllenthors:

Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnung schwinden.

Auf der anderen Seite ist aber ebensowenig zu läugnen, daß auch die Wiederbringungslehre mannigfache Anknüpfungspunkte in der Schrift findet. Zwar möchte ich auf die Stellen Matth. 5, 26. Röm. 5, 18. 19. 11, 32. 1 Kor. 15, 22. 28., welche gewöhnlich zu diesem Zweck angeführt werden, kein so großes Gewicht legen. Ueber die erste Stelle haben wir schon früher gesprochen. Die anderen finden ihre hinlängliche Erklärung, wenn man sie auf die benevolentia Dei universalis und die darin liegende Bestimmung des Heils für Alle bezieht. An der göttlichen Bereitwilligkeit zur Beseligung fehlt es in alle Ewigkeit nicht, aber sie will ebensowenig irgend jemanden dazu zwingen. Indeß bleibt allerdings auffallend, daß Paulus zur Bezeichnung der bloßen realen Möglichkeit, die aber nie zur geschichtlichen Wirklichkeit wird, sich des Futurums bedient haben sollte (*καταςαθήσονται* und noch dazu dem Aoristus *κατεςάθησαν* gegenüber Röm. 5, 19. *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, Röm. 11, 26. und *πάντες ζωοποιηθήσονται*, 1 Kor. 15, 22.). Wenn sodann bei dem *καταςαθήσονται* Röm. 5, 19. auch *οἱ πολλοί* und nicht *πάντες ἄνθρωποι*, wie

1) Ebenso spricht sich auch Nitzsch über diese Materie aus, Syst. S. 381. Vgl. auch Steffens, Christl. Religionsphiles. Th. II. S. 246 f. 259. 331

V. 18. ſteht, ſo ſteht vom andern Gliede, welches jedenfalls Alle umfaßt, ebenfalls οἱ πολλοί[1]). Was nun noch 1 Kor. 15. insbeſondre betrifft, ſo muß man zugeben, daß dieſes Kapitel vorherrſchend von der Entwicklung der Gemeinde der Gläubigen handelt, wie V. 23. zeigt, wo die πάντες V. 22. näher beſtimmt werden durch οἱ τοῦ Χριστοῦ. Indeß iſt allerdings V. 24. von einem nach der ζωοποίησις τῶν τοῦ Χριστοῦ, welche mit der Paruſie Chriſti und mit dem Weltgerichte zuſammenfällt, eintretenden τέλος die Rede, wo jede Gewalt, Macht und Kraft vernichtet wird. Dann folgen V. 26. die geheimnißvollen Worte: Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. vgl. V. 54. 55. Dieß ſcheint auf die Gläubigen nicht recht anwendbar zu ſein, denn für ſie iſt der Tod längſt aufgehoben und zwar principiell ſchon mit dem Eintritt der Wiedergeburt und in ſeinem vollen Umfange mit dem Uebergang aus dieſem Leben in die ewige Seligkeit. Iſt aber der Tod überhaupt aufgehoben, ſo muß auch die Urſache des Todes, die Sünde aufgehoben ſein: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία V. 56., alſo auch der Teufel, welcher Sünde und Tod zuerſt in die Welt gebracht hat (vgl. Hebr. 2, 14.); aber dieſer freilich nicht in dem Sinne, ut non sit, ſondern ut ini-

1) Vgl. über Röm. 5, 19. die ſcharfſinnige Monographie von Richard Rothe: Neuer Verſuch einer Auslegung der Paulin. Stelle Röm. 5, 12—21. 1836. S. 59. Anm. S. 147. 154 f. Er faßt das Reſultat in folgenden Worten zuſammen (S. 155.): „Völlig beſtimmt und unzweideutig will der Apoſtel nur die reale Möglichkeit der Beſeeligung Aller durch Chriſti δικαίωμα ausſagen; allein dabei will er doch zugleich mit völlig bewußter Abſicht (und er erreicht dieſe Abſicht durch das γάρ einerſeits und durch das zweimalige οἱ πολλοί andererſeits) in dem Leſer die beſtimmte Vermuthung erregen, daß auch die geſchichtliche Verwirklichung jener realen Möglichkeit von ihm mit gemeint ſein möge; aber auch eben nur als Vermuthung, die er durchaus nicht ſoll aus dem Gebiet der bloßen Wahrſcheinlichkeit in das der Evidenz hinüberziehen können. Gewiß, die meiſterliche Kunſt in der Durchführung einer ſo fein nüancirten Intention iſt wol zu bewundern."

micus non sit, wie Origenes sagt [1]). Die Stelle Joh. 12, 32. *Κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* erklärt selbst Olshausen für sehr scheinbar, denn das *πάντας* ohne Artikel kann viel weniger beschränkt werden, als wenn es mit dem Artikel steht, und das *ἑλκύσω* scheint auf einen Sieg über die widerstrebende Thätigkeit des Menschen hinzudeuten. Auch die Stellen Ephes. 1, 10.: «Alle Dinge sollen in Christo, als in dem Haupte zusammengefaßt werden,» Kol. 1, 20.: «Um durch Christum Alles mit sich zu versöhnen auf der Erde und im Himmel,» Phil. 2, 10.: «Damit in dem Namen Jesu sich alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, beugen sollen,» können wenigstens auf die Apokatastasis bezogen werden und finden sogar bei ihrer Annahme eine einfachere Erklärung, als bei ihrer Läugnung.

Was nun die inneren Gründe für die Apokatastasis betrifft, so muß man jedenfalls ihre Möglichkeit ebenso zugeben, wie die Möglichkeit der Ewigkeit der Höllenstrafen. Denn fürs Erste muß in den Verdammten immer noch ein Keim des Guten, mithin auch ein Anknüpfungspunkt für die Gnade vorhanden sein, weil es ein absolut Böses gar nicht geben kann. Gerade der Wille Gottes, die heilige, nie schweigende Stimme des Gewissens, der Keim der gottebenbildlichen Persönlichkeit bildet ihre nie nachlassende Qual, weil dieses göttliche Princip ihr innerstes substanzielles Wesen ausmacht, das sie nie ausrotten können, obwol sie fortwährend mit ohnmächtiger Wuth dagegen ankämpfen. Sie können nur fortdauern, indem sie Gott fortwährend erhält, und soll die göttliche Erhaltung nicht mit der Erlösung in einen unauflöslichen Widerspruch gerathen, so muß die Erhaltung der Verdammten auch in Erlösung übergehen können. Wenn nun dieser gute Keim einmal die harte Schaale zu durchbrechen beginnt, so kann es auch nicht an dem alsbaldigen Entgegenkommen der Gnade Gottes fehlen, der ja nicht will, daß irgend Jemand verloren gehe, sondern daß

1) De princ. III. 6, 5. vgl. I. 6, 3. III. 6, 3.

Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Verlangt Gott von uns, daß wir dem Feinde ſogar die tiefſten Beleidigungen verzeihen ſollen, ſo muß er ſelbſt dieſe Forderung im höchſten Maaße erfüllen, ſobald die Verdammten ihn um Verzeihung anrufen. Das Erbarmen Gottes iſt unergründlich und läßt das Aeußerſte erwarten.

Zweitens hat jene Lehre offenbar auch einen Anknüpfungspunkt in dem chriſtlichen Bewußtſein, in welchem ſie wenigſtens als Wunſch und Ahnung verborgen liegt. Dieß ſieht man deutlich nicht nur aus der weiten Verbreitung des Glaubens an die Apokataſtaſis auch bei ſolchen Chriſten, denen ein tiefer ſittlicher Ernſt keineswegs abzuſprechen iſt [1]), ſondern auch daraus, daß ſelbſt ſolche Kirchenlehrer, welche ganz entſchieden die Ewigkeit der Höllenſtrafen feſthalten und vertheidigen, doch wenigſtens ſich getrieben fühlen, eine Milderung der Höllenſtrafen anzunehmen [2]). Gewiß hat der Glaube an die Wiederbringung bei ſehr Vielen ſeinen Grund in einer großen Menſchenliebe und in einem innigen Zuge des Gemüths nach vollendeter Harmonie.

Somit haben wir die reale Möglichkeit ſowol der ewigen Verdammniß als der dereinſtigen Beſeligung Aller nachgewieſen. Als Hypotheſis, als Möglichkeit iſt die eine ſo nothwendig als die andere. Ebenſo fordert der Begriff und das

1) Ich erinnere an Bengel, Oettinger, Lavater, Stilling und die große und meiſt achtungswerthe Zahl der ſogenannten Pietiſten in Würtemberg, wo die Lehre von der Wiederbringung faſt allgemeiner Glaubensartikel geworden iſt.

2) Auguſtin nennt quam plurimi als Vertreter dieſer Anſicht und ſagt ſelbſt: Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari cet. Enchir. c. 112 sq. vgl. Hieronymus, In Jes. 66, 24. tom. V. p. 218. (ed. II. Vallarsi Ven. 1766 sqq.), Dial. I. c. Pelag. tom. II. p. 184. Petrus Lombardus, Sententt. lib. IV. D. 46. (ed. Par. 1564.): Non incongrue dici potest, Deum, etsi iuste id possit, non omnino tantum punire malos in futuro, quantum meruerunt, sed eis aliquid, tantumcunque mali sint, de poena relaxare.

christliche Bewußtsein von der Entwicklung der ursprünglichen Freiheit und Unschuld sowol die Möglichkeit eines Beharrens in der Abhängigkeit von Gott als auch die Möglichkeit einer Fixirung der Selbstheit, also des Bösen. Wie verhält es sich nun aber mit der Wirklichkeit? Darf man in thesi behaupten, entweder, daß die Verdammniß in Ewigkeit nicht aufhören, oder daß diese dereinst als letztes Glied in die himmlischen Chöre eingefügt werde? Das Eine wie das Andere als bestimmte Lehre aufzustellen, ist einseitig. Wollte man eine ewige Verdammniß nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als historische Verwirklichung fordern, etwa als den nothwendigen Schatten des Weltgemäldes gegenüber dem Lichte, so verhält es sich damit ebenso, wie wenn man die Wirklichkeit des Bösen für nothwendig hält; man hebt nämlich den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem auf, indem man ihn als einen ewig nothwendigen bewahren will, das Böse ist dann eben so wesentlich und wahr als das Gute, sein unentbehrlicher Schatten und participirt als unerläßliche Bedingung des Guten selbst am Guten. Dieß führt zu einer pantheistischen Vermischung beider Gebiete. Ebenso gefährlich ist aber auch die Forderung einer nothwendigen Verwirklichung der Apokatastasis: sie ermangelt durchaus eines tieferen Begriffs des Bösen, dieses erscheint als das noch nicht gewordene Gute, das am Ende nothwendig in das Gute einmünden muß.

Da nun die heilige Schrift unläugbar beide Lehrweisen andeutet, und auch vom philosophischen Standpunkte für die eine so viel sich sagen läßt als für die andere; so scheint mir das Richtigste und einem treuen, unbefangenen exegetischen Gewissen Angemessenste zu sein, in diesem Punkte, der ohnedieß für unsere gegenwärtige Erkenntnißstufe transcendent und für die Förderung unseres Glaubens von keinem Belang ist, sich zu bescheiden, bis die Neutestamentliche Theologie auf entschiednere Resultate gekommen ist, oder bis es Gott gefällt, uns näheren Aufschluß über eine Lehre zu geben, über welche sein Wort selbst und gewiß nicht ohne Absicht und ohne die

tiefſte pädagogiſche Weisheit einen geheimnißvollen Schleier gezogen hat. Beide Lehrweiſen ſollen ſich alſo einſtweilen gegenſeitig ergänzen. Auf der einen Seite muß die Allgemeinheit der Gnade urgirt und davor gewarnt werden, dualiſtiſch verſchiedene Menſchenclaſſen zu ſtatuiren, oder auch in der ewigen Verdammniß eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und eine Bedingung der Exiſtenz des Reiches Gottes zu ſehen. Dagegen hat aber die Kirchenlehre fortwährend geltend zu machen, daß die menſchliche Freiheit ewig widerſtandsfähig, das Böſe eine unergründliche Macht, der Heilsproceß kein geiſtloſer Naturmechanismus, die Heiligkeit und Seligkeit ewig nur eine freie iſt. — Da aber ferner ſich nicht läugnen läßt, daß die Schrift ſich mehr für die kirchliche Anſicht ausſpricht und die hiſtoriſche Verwirklichung der Apokataſtaſis höchſtens als Vermuthung andeutet, ſo muß auch auf jener Seite wegen des formalen Princips der evangeliſchen Kirche immer das didactiſche Uebergewicht bleiben und denjenigen, welche die Apokataſtaſis zu einem Lehrſatze erheben wollen, möchte ich die Worte eines der beſcheidenſten, beſonnenſten und tiefſinnigſten Schriftforſchers, der ſich ſelbſt zu ihr hinneigte, zurufen: «Diejenigen ſind übler daran, die mit dem Glauben an die Wiederbringung in die unſelige Ewigkeit übergehen, als diejenigen, welche nichts davon wußten. Ueberhaupt würde es ſonderbar ſein, wenn man einem Maleficanten voraus ſagte, unter dem Galgen werde er Begnadigung erlangen»[1]). Die dereinſtige wirkliche Beſeligung aller Menſchen darf jedenfalls nie ein Glaubensartikel, ſondern höchſtens ein Hoffnungsartikel ſein.

6. Paſtoraltheologiſche Winke hinſichtlich der Sünde wider den heil. Geiſt.

Wäre die rationaliſtiſche Meinung von Limborch, Pfaff, Hirt, Michaelis, Reinhard u. A. richtig, daß bloß die

1) J. A. Bengels Leben u. Wirken, S. 360. Selbſt Schleiermacher wagt die Kirchenlehre nicht ganz zu negiren, ſondern will ſeiner Anſicht (a. a. O. S. 551.) nur „gleiches Recht" einräumen.

Phariſäer die Sünde wider den h. Geiſt begehen konnten, ſo hätte ſich die Moral und Paſtoraltheologie auch nicht mit ihr zu beſchäftigen. Aber unſere ganze Unterſuchung fußt auf der entgegengeſetzten Anſicht, die wir hinlänglich gerechtfertigt haben.

Man muß nun aber zwiſchen einer theilweiſen und einer völligen Begehung dieſer Sünde unterſcheiden. Die erſtere kommt ſehr häufig vor [1]). Darauf beruht gerade die unendliche Wichtigkeit und der furchtbare Ernſt jener Worte des Herrn, daß ſchon jede bewußte Widerſetzung gegen den einmal mehr oder weniger erkannten Geiſt der Gnade einen Keim der Läſterung enthält und ein Weg zu dieſem rettungsloſen Abgrunde iſt. Wer gottbegeiſterte Männer der Trunkenheit oder Schwärmerei anzuklagen wagt, A. G. 2, 13., oder mit Feſtus ihnen vorwirft: Paule, du raſeſt, die große Kunſt macht dich raſend 26, 25., oder in die ſpöttiſche Frage des ſkeptiſchen Unglaubens einſtimmt: Was iſt Wahrheit? Joh. 18, 38., oder dieſe Wahrheit ſchweigen heißt, wer vollends, wie dieß nicht ſelten vorkommt, würdige Chriſten mit Bewußtſein von ihrer redlichen Geſinnung unausgeſetzt haßt, verfolgt und die Wirkungen des heil. Geiſtes, wo er kann, wegläugnet oder verſpottet: der kann jeden Augenblick in jenen Abgrund ſtürzen und muß ernſtlich davor gewarnt werden [2]). Der Prediger darf und ſoll in ſolchen Fällen ohne Bedenken das Beiſpiel des Herrn, des Johannes und des Verfaſſers des Hebräerbriefs nachahmen.

Anders freilich verhält es ſich mit der völligen Bege-

1) Auf dieſen Unterſchied macht Saurin in ſeinen Sermons sur diverses textes de l'Ecriture, Tom. I. p. 349. aufmerkſam: On ne peut pas le commettre dans toutes ses circonstances, mais on peut le commettre dans son essence et dans ce qui en fait l'atrocité. Il est rare, qu'on y tombe, mais il n'est pas impossible. Peu de personnes s'y abandonnent dans toute son étendue, mais plusieurs le commettent en partie et dans ses degrés.

2) Vgl. Roos, a. a. O. S. 58 ff., C. Heinr. Rieger, Betrachtungen über das N. T. 2. A. 1833. Th. I. S. 107. u. Flatt, Vorleſungen über die chriſtl. Moral, S. 729.

hung jener Sünde. Wenn irgendwo, so gilt hier die Warnung Matth. 7, 1.: Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet! und Röm. 14, 4.: Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Er steht, oder fällt seinem Herrn. Nicht nur vor Uebereilung, auch vor bloßer Vermuthung muß man sich in diesem Punkte hüten. Schon Augustin hielt diese Sünde für so groß, ut eo teneantur cuncta peccata, quod non probatur ab aliquo esse commissum, nisi quum de corpore exierit [1]). Luther, in dessen Werken sich eine vortreffliche Predigt über die Sünde w. d. h. Geist findet [2]), warnt sehr vor derartigen Vermuthungen und behauptet geradezu, daß diese Sünde sich nicht erkennen lassen wolle und auch nicht erkannt werden könne. Heidegger hält zur Erkenntniß derselben eine besondere göttliche Offenbarung für nothwendig [3]). Der treffliche Spener gesteht, daß er über einen etwa vorkommenden Fall gar kein Urtheil abgeben könnte [4]).

Nun ist es aber nicht selten, daß selbst geförderte Christen in einzelnen Momenten, oder längere Zeit hindurch, besonders nach einer begangenen schweren Sünde sich der Gotteslästerung anklagen. So erzählt z. B. der lutherische Theologe Aegidius Hunnius, daß er einst bei der Erwähnung derselben auf diese Vermuthung gekommen sei. Nach einer schlaflosen, im Weinen und Beten zugebrachten Nacht traf er aber unvermuthet auf die Bemerkung Augustins, daß die finalis impoenitentia ein wesentliches Merkmal jener Sünde sei und wurde dadurch von seiner Bekümmerniß alsbald befreit [5]). Gewöhnlich beruht eine solche Angst auf Mangel an Einsicht

1) De correct. Donatistarum lib. ad Bonif. s. ep. 185. c. 11. (tom. II. p 863.), vgl. Baier, Compend. theol. posit. 1712. p. 486.

2) Th. X. S. 1436 ff., besonders S. 1440. Th. VII. S. 263 ff.

3) A. a. O. p. 359 b. Aehnlich spricht sich Beza aus z. 1 Joh. 5, 16. (s. S. 18.).

4) Theol. Bedenken Bd. IV. (Ausg. von 1715.), vgl. letzte theol. Bedenken, herausgeg. von Canstein 1721. Bd. I. S. 197.

5) S. Hutter, Threnologia de obitu Hunnii, Vitteb. 1603. p. 13., Scrivers Seelenschatz u. s. w. Th. IV. S. 99. (der Ausg.

in das eigentliche Weſen der Geiſtesläſterung und auf einer Verwechſlung der Sünde wider den h. Geiſt im weiteren Sinne, oder mit dem Betrüben des h. Geiſtes, Epheſ. 4, 30.

In ſolchen Fällen darf man unbedingt den Kanon aufſtellen, daß Reue über die Sünde ſelbſt (nicht bloß über ihre Folgen, welche auch Judas hatte) und das ängſtigende Gefühl der Schuld das ſicherſte Kennzeichen der noch vorhandenen Gnade iſt. Solche bekümmerte Herzen kann daher der Seelſorger mit gutem Gewiſſen von ihrer Angſt befreien [1]).

Wie hiernach auf der einen Seite in dem Ausſpruche des Herrn, mit deſſen Erklärung wir nun zu Ende ſind, die größte Strenge liegt und die Furchtbarkeit der Sünde, wie ſonſt nirgends, uns aufgedeckt wird; ſo enthält er auch andererſeits die Anweiſung zur wahren Milde, indem er allen andern Sünden ausdrücklich die Hoffnung auf Vergebung eröffnet, ſo daß wir alſo an keinem Menſchen, der nicht in jene teufliſche und heilloſe Verſtocktheit verſunken iſt — und darüber dürfen wir uns in vorkommenden Fällen kein entſcheidendes Urtheil erlauben — verzweifeln dürfen. Dieß iſt gewiß keine geringe Stärkung für denjenigen, der ſich dem ſchönſten, aber auch ſchwerſten und verantwortungsvollſten Berufe gewidmet hat.

So verbindet der Herr und ſeine Apoſtel überall mit heiligem Ernſt und erſchütternder Strenge tröſtende Liebe und wohlthuende Milde, und glücklich der, welcher beide Eigenſchaften in der Wiſſenſchaft und im Leben, beſonders aber im Urtheil über Andere harmoniſch zu vereinigen weiß!

v. Magdeb. u. Leipz. 1727.) u. Weißmann, Introductio in Histor. eccl. (1745.), tom. II. p. 919 sq.

1) „Wen eine Gewiſſensangſt treibt, in dieſe Sünde verfallen zu ſein, dem muß dieſe Angſt es verbürgen, daß er nicht in ihr ſteht." Steudel, Evang. Glaubenslehre S. 218. Auch Olshauſen ſagt Th. I. S. 404.: „Wer ſich grämt, er möchte dieſe Sünde gethan haben, beweiſt ſchon durch den Schmerz und die Selbſtanklage, daß er ſie nicht that, — wer ſie wirklich begangen, wird ſich vertheidigen vor allem Vorwurf."

Hiſtoriſcher Anhang

über das

Lebensende des Francesco Spiera.

Das

traurige Lebensende des Francesco Spiera.

Nachdem wir unſre Abhandlung zu Ende geführt haben, muß es von hohem Intereſſe ſein, das lebendige Beiſpiel eines Unglücklichen uns vor Augen zu führen, der, wenn auch nicht in die Läſterung des heiligen Geiſtes, ſo doch jedenfalls in eine ganz ähnliche Sünde und in Folge derſelben in einen Zuſtand verfiel, der ſeines Gleichen vielleicht in der ganzen Geſchichte nicht findet. Wir meinen den bekannten Franz Spiera. Es liegt mir über deſſen Leben durch die gütige Mittheilung des Herrn Prof. Hengſtenberg ein ſehr ſelten gewordenes Buch von 191 Seiten vor, welches den Titel führt: Francisci Spierae, qui, quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, a quatuor summis viris, summa fide conscripta, cum clariss. virorum praefationibus, Cölii S. C. et Jo. Calvini et Petri Pauli Vergerii Apologia, in quibus multa hoc tempore scitu digna gravissime tractantur. Accessit quoque Martini Borrhai de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, judicium. 2 Petr. 2. Satius fuisset eis, non cognovisse viam justitiae, quam ea cognita, ab eo descivisse, quod illis traditum est, sancto praecepto. Basil. 1550.

Dieſe Schrift iſt die Quelle aller anderweitigen Berichte[1]) über jenen höchſt intereſſanten, in ſeiner Art einzigen Fall, der zu

1) Historia Francisci Spierae, qui, quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque in horrendam incidit desperationem, quod exemplum et gravissimam Dei

seiner Zeit in ganz Europa ungeheures Aufsehen machte, wie man aus der Vorrede von Cölius, aus den andern Berichten, besonders aus der Apologie des Vergerius [1]) und aus dem ebenfalls seltenen Buche des M. Flacius von Illyrien, de sectis [2]), ersieht. Die Augen- und Ohrenzeugen benachrichtigten davon gleich ihre näheren Bekannten und Cölius sagt [3]), es seien darüber besonders in Italien unzählige Briefe gewechselt worden.

Auf die historische Glaubwürdigkeit dieses Buchs kann man sich unbedingt verlassen, denn es enthält lauter von einander unabhängige Berichte von vier Augen- und Ohrenzeugen, die oft bis auf den Buchstaben mit einander übereinstimmen. Der erste ist Matthäus Gribaldus, ein sehr berühmter und

monitionem prodest celebrare et saepius ingerere cet. Tubing. 1558. Diese Schrift habe ich nicht bekommen können; nach der Angabe in den Miscellanea Groningana tom. III. fasc. I. p. 109. aber kann sie jedenfalls nicht mehr enthalten als die eigentliche Quelle selbst, nämlich die Briefe des Cölius, Henricus Scotus und einiger anderer. Vielleicht ist es bloß eine zweite von Vergerius herausgegebene Auflage des ältern Buchs. Historia certaminum inter romanos episcopos et sext. carthag. synodum cet. von Matth. Flacius. Basil. 1549. in der Zuschrift p. 13. vgl. Sigm. Jac. Baumgarten, Nachrichten von merkw. Büchern, Bd. 6. (1754.) S. 55. J. Sleidanus, Commentariorum de statu relig. et reipubl. Carolo V. Caesare libr. XXVI., neue Ausg. Frankf. 1610. lib. XXI. p. 599 sq. Schröckh's Christl. Kirchengesch. seit der Reform. Th. 4. S. 367. Dieß sind lauter sehr unvollständige Nachrichten, die nichts Neues enthalten, das Beste gibt noch Sleidanus. In neuster Zeit hat Carl Ludwig Roth einen guten deutschen Auszug aus jenen Quellen gegeben: Francesco Spiera's Lebensende. Nürnb. bei Raw. 1829. Auch in dem interessanten Buche des Schotten Thomas M'Crie findet sich nur Weniges über ihn: Geschichte der Fortschr. u. Unterdrückung der Reform. in Italien im 16ten Jahrh., deutsch von Friedrich. Leipz. 1829. S. 220. In den ausführlichen Werken über die Geschichte Italiens von Muratori und Leo habe ich gar nichts über unseren Gegenstand gefunden.

1) p. 129 sq.

2) praefat. p. 43.

3) p. 32.

geachteter Rechtsgelehrter; der zweite Henricus Scotus (Henry Scriniger), ein gelehrter, beredter und frommer Mann; der dritte Siegismundus Gelous, Professor der Philosophie in Padua, dessen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ebenfalls in großem Ansehen stand; der vierte und wichtigste endlich der bekannte Bischof von Capo d'Istria, dem alten Justinopolis bei Triest, Petrus Paulus Vergerius, der nachher sehr segensreich in Graubündten und zuletzt in Tübingen wirkte, wo er 1565 starb. Er hatte gerade einige seiner Neffen in das Gymnasium nach Padua gebracht, als Spiera daselbst in jenem schrecklichen Zustande sich befand, und fühlte sich wie durch eine göttliche Stimme gedrungen, alle seine andern Pläne zunächst aufzugeben, um jenen Unglücklichen näher kennen zu lernen und zu trösten. Er wohnte nahe bei ihm und wich, wie er selbst und die andern Berichterstatter sagen, fast nie von seinem Bette. Dieser nähere Umgang übte auf ihn den wohlthätigsten Einfluß. Während er nämlich 13 Jahre vorher als päpstlicher Legat den Heros der deutschen Reformation in Wittenberg zum Rücktritt zu bewegen gesucht und noch auf dem Reichstage zu Worms 1541. sein Rednertalent zur Unterdrückung der Reformation angewandt hatte, obwol er Mängel und Mißbräuche in der katholischen Kirche zugab; kam die in ihm bereits begonnene evangelische Richtung am Krankenbette des Spiera zum Durchbruch und zur Entschiedenheit. Er machte die Geschichte desselben, noch bevor die Nachricht von seinem Tode nach Padua gekommen war, öffentlich in seiner Apologie [1]) bekannt,

1) In Francisci Spierae casum, Petri Pauli Vergerii, episcopi Iustinopolitani Apologia, ex italico sermone in latinum conversa, Francisco Nigro Bassianate interprete. 1549. Gleich im Anfang sagt er: Audio loquentem in me Spiritum Domini et non hortantem modo, verum etiam impellentem, ut ad te (Rottam, an welchen die Apologie gerichtet ist) scribam; obsequar igitur, nec suadenti ullo pacto resistam. Die ganze Schrift zeugt von einem ganz außerordentlichen Eindruck, den dieser Vorfall auf ihn gemacht hat. Der Papst soll ihm auch wegen dieses Buchs nach dem Leben getrachtet haben, wie er in einem Briefe an Calvin schrieb. S. den Brief von Calvin

wozu ein großer Muth, zumal in seinen verwickelten Verhältnissen zum römischen Hofe gehörte, und erklärte darin offen, er würde, um diesen eben so lehrreichen, als entsetzlichen Zustand anzuschauen, sich nicht bedacht haben, ans Ende der Welt zu reisen [1]). Dazu kommen noch drei Zeugnisse aus dem Jahr 1549. von Calvin, dem Baseler Theologen Borrhai und dem Herausgeber Cölius. Der letztere heißt vollständig Celio Secundo Curio und war zuerst Professor in Lucca, 1545. Vom Papste als verdächtig nach Rom gefordert, entkam er nach Ferrara; von da begab er sich mit Empfehlungsschreiben der evangelisch gesinnten Herzogin Renée nach Lausanne, kehrte aber bald wieder zu Weib und Kindern zurück, wobei er auf eine sehr merkwürdige Weise der Verhaftung der eben in Rom errichteten Inquisition durch seine Geistesgegenwart entging [2]). Diese Nachrichten sind gewiß hinreichend, jeden Unbefangenen zu überzeugen, daß die Geschichte, welche wir nun aus jenen Quellen mittheilen wollen, so gut als irgend ein anderes Factum historisch gesichert ist.

an Bullinger v. 15ten August 1549. in dem Manuscript von Henricus Scotus, das sich nach der Angabe von M'Crie a. a. O. S. 220. in der Bibliothek zu Leyden findet. Sehr schön ist besonders auch der Schluß seiner Apologie, wo er mit kräftigen Worten die Entschiedenheit seines Glaubens ausspricht, für welchen er gerne alle Marter zu erdulden bereit sei und den Herrn bittet, er möchte ihn doch von jener unklugen Klugheit dieser Welt (imprudens prudentia huius seculi) befreien, welche ihn so lange von einem entschiedneren Hervortreten abgehalten hatte und daher den Schein der Unredlichkeit auf ihn warf.

1) p. 136. Man vgl. über diesen merkwürdigen Mann J. Sleidanus a. a. O. p. 169. 217. 234. 346. 600. Rosius da Porta, Historia reform. eccles. Rhaetor. tom. 2. c. 5. Bayle im Diction. unter Vergere. J. G. Schelhorn, Apologia pro P. P. Vergerio cet. Ulm 1754. und Th. M'Crie a. a. O. S. 35. 130. 220. 358. Es wäre sehr zu wünschen, daß von einem genauen Kenner des Reformationszeitalters, das nicht genug erforscht werden kann, eine Monographie über ihn erschiene, wozu aber keine geringe Menschenkenntniß erfordert wird.

2) S. M'Crie. S. 194.

Francesco Spiera, geboren um das Jahr 1502, lebte und wirkte als Rechtsgelehrter in Cittadella, einem zwischen Vicenza und Treviso nördlich von Padua gelegenen Städtchen. Er war Gatte und Vater von elf Kindern. Durch Kenntnisse, Gewandtheit und Rednertalent hatte er sich in der ganzen Umgegend berühmt gemacht. Schon die Tiefe seines Falles und die Stärke seiner Verzweiflung weist auf große Geistesgaben hin; denn nur wer hoch steht, kann tief fallen, nur wer eines seltenen Glückes fähig ist, kann sein eigenes Unglück so tief fühlen. Nicht so gut bestellt war es mit seinem Charakter. Die Grundzüge desselben waren Ehrgeiz und Habsucht, die oft viel genauer mit einander zusammenhängen, als der Augenschein lehrt. Er gefiel sich darin, wie er selbst auf seinem Krankenbette erzählt, durch allerlei Ränke und Betrügereien das Recht zu verfälschen und zu verhöhnen, die offenbare Wahrheit zu bekämpfen und das Unrecht wider besseres Wissen zu vertheidigen, ja sogar um schändlichen Gewinnes willen Processe, deren Vertheidigung er übernommen hatte, der Gegenparthei zu verkaufen, und Anvertrautes den Eigenthümern zu unterschlagen [1]). Bis ungefähr in sein 44stes Jahr verharrte er in dieser Gesinnungs- und Handlungsweise, ohne Gewissensbisse darüber zu empfinden. Nun aber begann er plötzlich in sich zu gehen und seinen früheren Wandel zu bereuen. Da fügte es sich, daß die evangelische Predigt der bereits begonnenen Reformation deutlicher, als bisher, zu seinen Ohren drang. Er erfaßte sie mit glühender Liebe, und erkannte, daß allein die heilige Schrift die ungetrübte Quelle der selig machenden Wahrheit sei, daß nicht unsere Werke, sondern allein Christi Verdienst uns Frieden und Seligkeit geben könne. Er kaufte sich Bücher von älteren und neueren Theologen, deren Lectüre ihm eine bisher nicht gekannte Freude bereitete; besonders aber las er die heilige Schrift, und erwarb sich darin bald eine so vollständige und sichere Kenntniß, daß

1) p. 98. u. 99.

man hätte glauben ſollen, er habe ſein ganzes Leben ihrem Studium gewidmet. Außerdem aber beſaß er auch, wie Gelous ſagt, eine nicht geringe Gelehrſamkeit, war ſehr bewandert in den kirchlichen Streitigkeiten und in den verſchiedenen Syſtemen der älteren und neueren Theologen.

Wie er ſelbſt die Segnungen des Evangeliums und den hohen Frieden der Sündenvergebung in ſeinem Herzen erfuhr, ſo fühlte er ſich auch verflichtet, die ihm gewordene beſeligende Ueberzeugung ſeinen Umgebungen mitzutheilen. Zu dieſem Zwecke ſchrieb er ſich die wichtigſten Stellen der heiligen Schrift heraus, um ſeine Lehre gleich mit unumſtößlichen Zeugniſſen beweiſen zu können[1]). «Täglich,» ſagt er, «unterrichtete ich meine Familie mit großem Fleiße, denn ich hatte eine Frau und 11 Kinder, und ich Unglücklicher habe ſie noch, wenn ſie die meinigen zu nennen ſind; und nicht nur die Verwandten und Freunde, ſondern auch alle Uebrigen, mit denen ich irgend eine Lebens- und Geſchäfts-Gemeinſchaft hatte, belehrte ich in vertrauten Zuſammenkünften mit glühendem Eifer, und ermahnte ſie, alle Furcht abzulegen, und Jeſum Chriſtum im Glauben zu ergreifen»[2]). Dieſe unausgeſetzten Bemühungen befeſtigten ſeinen eigenen Glauben immer mehr, und trugen auch nach Außen hin ſo ſchöne Frucht, daß, wie der zweite Berichterſtatter ſagt[3]), die Strahlen des göttlichen Lichtes in wenig Tagen ſich in allen Häuſern und auf dem ganzen Markte von Cittadella, ja auch in der umliegenden Gegend verbreiteten. Dieß iſt gar nicht übertrieben, wenn man die ungeheure religiöſe Bewegung im Zeitalter der Reformation und den großen Einfluß bedenkt, welchen Spiera, als wohlhabender Mann und berühmter Rechtsgelehrter hatte. Was er predigte, ſuchte er auch durch ſein Leben zu beſtätigen. Ohne daß es mit ihm bis zur letzten Scheidung von der Welt nach ſeinen eigenen Geſtändniſſen gekommen iſt, ohne daß er den gehörigen

1) p. 63.
2) p. 99.
3) 64. 65.

Ernſt der Heiligung hatte, erfuhr er doch, wenigſtens objectiv in reichem Maaße die umbildende Kraft des Glaubens und tief und innig den Frieden Gottes, der auch über ſein äußeres, ſonſt ſtrenges und etwas finſteres Weſen einen milden Glanz der Freundlichkeit ausgoß.

Aber dieß dauerte leider nicht lange. Seine Neider, deren Zahl mit ſeiner Wirkſamkeit wuchs, bereiteten auf alle mögliche Weiſe ſeinen Untergang vor. Dieſer ſchien auch im Falle des ſtandhaften Bekenntniſſes nicht ausbleiben zu können. Sie verklagten den Spiera bei Johannes della Caſa, dem Erzbiſchof von Benevent und päpſtlichen Legaten in Venedig, als Ketzer und konnten dieſe Anklage auch hinlänglich beweiſen. Die Anklage lautete: «Spiera habe auf jegliche Weiſe die Lehre der römiſchen Kirche, die Herrſchaft und Autorität des Papſtes wankend zu machen geſucht, fromme Prieſter der Habſucht, der Grauſamkeit, der Wolluſt bezüchtigt; die Schwelgerei, die gottloſe Lebensweiſe vor allem Volke beißend durchgezogen. Bei der einfältigen Menge finde das alles viel leichter Eingang, als ſtreng kirchliche Grundſätze. Trete man dieſem Unweſen nicht entgegen, ſo werde die Weiſſagung der Feinde des Clerus in Erfüllung gehen, daß die Prieſter bald, ſtatt in Luxus und Wolluſt zu leben, zur Hacke greifen müſſen, oder gar den Strick um den Hals bekommen werden. Man müſſe in dieſem Falle um ſo ſchneller Gegenanſtalten treffen, weil Spiera beim Volk im größten Anſehn ſtehe, ein bedeutendes Rednertalent und alle anderen Mittel beſitze, um ſich jenes Anſehn zu bewahren und zu vermehren.»

Der Legat, obwol er ſich perſönlich um die Religion nichts kümmerte, vielmehr unſittliche Gedichte verfaßte, war doch als Beamter gegen alle Abweichungen von der katholiſchen Kirche ſehr ſtreng. Er durchſchaute gleich die hohe Bedeutung des Angeklagten, und citirte ihn, nachdem er alle Vorbereitungen getroffen hatte, nach Venedig. Aber nun wollen wir aus Spiera's eigenem Munde die Geſchichte ſeines Falles hören, wie er ſie ſpäter in Padua in Gegenwart vieler, meiſt gelehr-

ter Männer erzählte. Die folgende Rede ist gewiß einzig in ihrer Art. Wenigstens kenne ich nicht leicht etwas, das mich so tief erschüttert hätte.

«Alle jene Gnadenerfahrungen, sagt Spiera [1]), alle jene Wirkungen hat der einzige Augenblick des letzten Kampfes vernichtet. Höret den unglückseligen und schauderhaften Ausgang und lernet, durch mein schreckliches Beispiel ermahnt, Christum ohne Furcht bekennen, selbst vor Fürsten und Königen, wenn die Umstände gebieten, von seinem Glauben Zeugniß abzulegen. O, wäre ich noch im früheren Zustande, könnte ich, was aber unmöglich ist, durch die Güte der göttlichen Vorsehung wieder in den Stand der Gnade zurückkehren, ich würde die Drohungen der Tyrannen verachten, würde Martern jeder Art mich mit großem unbesiegbaren Muth unterziehen und frohlockend Christum im Munde, vor den Augen und im Herzen tragen, bis die Flamme mir den Athem erstickte und diesen Leib in Staub und Asche verwandelte. Sechs Monate waren vergangen, als ich bei dem päpstlichen Legaten in Venedig der lutherischen Ketzerei angeklagt wurde. Ohne Zögerung werden die Zeugen verhört, ich reise zu ihm, um über die Lehrsätze der Religion ihm Rede zu stehen. Vorher überlege ich bei mir, was ich thun, ob ich bei meiner Ansicht beharren, oder meinen Vorsatz verändern solle? Da hättest du den schrecklichen Kampf, die hin und her wogenden Zweifel sehen sollen! Auf der einen Seite stand der Geist, auf der andern schlug das Fleisch sein Lager auf, verstärkt durch Hülfstruppen des Teufels. Zuerst sprach der Geist: «Francesco, warum zweifelst du so lange, auf welche Seite du dich entscheiden sollst? Wirf alle Furcht von dir, ziehe an die Waffen des Glaubens, lege ab deine Angst, Gott wird für dich sorgen. Wo ist jene deine alte Geistesgröße, wo die deiner würdige Kraft, wo die Standhaftigkeit? Es handelt sich um die Ehre Christi, welche du ohne Furcht bekennen sollst,

[1]) 99 sqq. vgl. p. 72 sqq.

du wirſt den beſten Beſchützer zur Seite haben, welcher dir eingeben wird, was du zu ſagen haſt, er kann die Furcht vertreiben und dich den Banden und Martern unverſehrt entreißen. Rufe dir in die Erinnerung zurück die Männer im Feuerofen, welche durch die wunderbare Hülfe Gottes vor der lodernden Flamme bewahrt blieben, und den Petrus, welchen der Engel aus dem feſtverſchloſſenen Kerker befreite. Mögeſt du ein gutes Bekenntniß ablegen, mögeſt du Chriſti Ehre behaupten! Mußt du ins Gefängniß wandern, ſteht der Tod dir bevor, ſo wartet dein der unermeßliche Lohn im himmliſchen Reiche. Was haſt du hier, das mit dem unſterblichen Leben und mit der ewigen Seligkeit die Vergleichung aushielte? Bedenke, welches Aergerniß, wenn du anders handelſt, erfolgen wird. Leicht ahmt das Volk böſe Beiſpiele nach und glaubt das mit Recht thun zu können, was einmal Andere gethan haben. Schaudere zuſammen vor der ewigen Verdammniß! Oder wenn dich das wahnſinnige Fleiſch niederſchlägt, ſo wende dich um, ſuche lieber als Flüchtling entlegene Orte, als daß du den Herrn des Lebens verläugneſt und durch einen unſühnbaren Frevel dir freiwillig den Untergang bereiteſt!»»

Hierauf begann das Fleiſch: ««Bedenke genau, was du beſchließeſt, erforſche fleißig alle Gründe. Seine (des Geiſtes) Rathſchläge werden dir unbezweifelt den Untergang bereiten. Hüte dich alſo wol, ihm beizuſtimmen. Folge meinem Rathe! Wenn du dieß nicht thuſt, ſo wirſt du all deinen Reichthum, welchen du mit ſo großer Anſtrengung, durch ſo viele Nachtwachen dir erworben haſt, verlieren, ſo wirſt du dir und den Deinigen einen bleibenden Schandfleck bereiten. Schändlich und verabſcheuenswerth iſt der Name: Ketzer. Du wirſt die wüthende Pein des Schmerzes erdulden, die qualvolle Zerfleiſchung des Körpers, unerhörte Folter erleiden und durch einen gräßlichen Tod aus dieſem Leben geſchafft werden. Schreckt dich nicht der Kerker voll von Koth und Schmutz, der Kerker, der den ſtinkenden Peſthauch ausſtrömt? Flößen dir nicht Furcht

ein die Ruthenhiebe der Gerichtsdiener? nicht das blutträufelnde Schwerdt, nicht des tödtlichen Scheiterhaufens schrecklicher Brand? Was ist das denn für eine Hartnäckigkeit und Unbesonnenheit? Wo ist die Lust zum Leben, welche die Natur uns Allen eingepflanzt hat? Wo die Liebe gegen deine Gattin, wo die väterliche Sorge für deine vielgeliebten Kinder, die Sehnsucht nach ihnen, die selbst den wilden Thieren eingepflanzt ist? Wenn du das Leben bewahrst, wenn du deine alte Ehrenstellung behältst, so wirst du viele gute Menschen, die Gott deiner Hülfe nicht entblößt wissen will, mit deiner Kraft unterstützen, wirst eine Zierde des Vaterlandes sein. Gesetzt auch, dir sei es ziemlich gleichgültig, welches Schicksal dich treffe, sei es Verbannung oder Tod, gesetzt, der Verlust sei unbedeutend, den das Vaterland durch deinen Tod erleidet; willst du darum die Deinigen zu Grunde richten, welche nicht nur die Gemeinschaft des Lebens, sondern auch das Band der Natur an dich gekettet hat, welche du erzeugt, welchen du den Anfang des Lebens im Dienste Gottes gegeben hast? Willst du ihnen die Möglichkeit zu leben, entreißen, während du doch selbst die Ursache ihres Lebens bist? Deine Besitzthümer wird theils der Staatsschatz an sich reißen, theils der päpstliche Gesandte rauben. Oder kennst du etwa nicht den Johannes della Casa, seine Habsucht, seine Grausamkeit, seine Gottlosigkeit, dessen Willkür du nun gehorchen mußt? Willst du den Deinigen den Hals abschneiden? Willst du der Henker deiner Kinder sein, die dereinst vielleicht dem Staate zur Zierde gereichen, Gott dienen, eine Säule der Kirche sein werden? O unerhörte Grausamkeit, o beispiellose Unmenschlichkeit! Daher ist meine Meinung, du mußt zum Legaten gehn, und vor ihm frei und ohne irgend einen Gewissenskrupel Alles widerrufen, was du gedacht, gesagt, gelehrt hast.»» —

Das Fleisch und die Eingebungen des Satans trugen den Sieg davon. Ich reiste nach Venedig, wo ich im Angesichte des Legaten in folgender Rede meinen Glauben abschwur:

«Da ich in diesen Jahren über die Glaubensartikel eine

der rechtgläubigen Lehre entgegengesetzte Ansicht gehabt habe, so läugne ich nicht, daß ich Vieles gegen das Ansehn des großen Papstes gesprochen, und die Lehre bekämpft habe, welche die römische Kirche beschützt. Nun aber erkenne ich meinen Irrthum und empfinde Reue über die Theilnahme an jenen falschen Glaubenssätzen. Ich trete zurück zum Gehorsam des Papstes, ich trage mich ein in das Verzeichniß der römischen Kirche, und versichere heilig, nie wieder von den Ueberlieferungen und Beschlüssen derselben abweichen zu wollen. Ich bezeuge meine Buße mit wahrhaftem Schmerze und bitte flehentlich um Vergebung eines so großen Verbrechens.«« —

Sogleich wurde ein Formular dieses Zeugnisses von den Schreibern abgefaßt. Ich aber unterschrieb auf Geheiß des Legaten, von welchem ich den Befehl erhielt, am folgenden Tage in meine Vaterstadt zurückzukehren, und alles, was ich bei ihm gesprochen habe, öffentlich vor dem ganzen Volke im Gotteshause zu wiederholen, meine Umkehr zu erklären und zu bekennen, daß alle Lehren der römischen Kirche wahr und heilig seien, dagegen aber jede, die ihr auf irgend eine Weise widerstreite, als falsch und ketzerisch zu verdammen. Bevor ich aber diesen traurigen Vorsatz ausführte, ermahnte mich die Stimme des heiligen Geistes und es kam mir vor, als hörte ich folgende Rede:

«« Franziskus, was treibst du, in welches Verderben stürzest du, Unglückseliger? Stehe ab, bedenke wieder und immer wieder bei dir, was du versprochen hast, und was dir zu halten geziemt! Du hast dem päpstlichen Stadthalter zu Venedig eine Handschrift übergeben, siehe zu, daß du sie nicht in deiner Vaterstadt besiegelst, daß du nicht mit dem Herzen bestätigst, was dein Mund gesprochen. Glaubst du dem ewigen Leben das zeitliche vorziehen zu müssen, das du ja doch bald verlieren mußt? Liebst du Weib und Kinder mehr, denn Christum? Achtest du den leeren Rauch menschlicher Ehre mehr denn Gottes Ehre? Ist dir der Besitz irdischer Güter theurer, als die Erhaltung deiner Seele? Glaubst du, daß der

Genuß weniger Lebensjahre die unbegrenzte Qual der Verdammniß aufwiege? Bedenke, was Chriſtus für dich erduldet hat. Iſt es nicht billig, daß auch wir um ſeinetwillen unſer Leben zum Opfer bringen? Die Leiden dieſer Zeit ſind nicht zu vergleichen mit der zukünftigen Herrlichkeit, die einſt an dem ſtandhaften Kämpfer ſoll offenbar werden. Wenn wir mit leiden, werden wir auch mit verherrlichet werden. Was hilft dir ein kurz dauernder Sieg, wenn dich ſchon in dieſem Leben der ewige Tod in Beſitz nimmt, wenn ſich an deinen, der Wahrheit widerſtrebenden, unerbittlichen Sinn die Wuth des Gewiſſens und das Gefühl der hölliſchen Verdammniß knüpft?«

Nichts fruchtete die Ermahnung, nichts halfen die Drohungen, nichts vermochte die Eingebung von oben. Ich erſchien vor der Verſammlung des Volkes und vollführte das todtbringende Geſchäft des verruchten Vorſatzes[1]).

Sobald ich wieder mein Haus betrat, hörte ich eine grauenhafte Stimme: Elender Verworfener! du haſt mich verläugnet, haſt den Gehorſam mir aufgekündigt, haſt die Fahne deiner Ritterſchaft zerriſſen! Weiche von mir, du Abtrünniger! Fern, fern von mir, erleide die Strafe für deinen Frevel, die ewige Verdammniß!

Ich ſchauderte zuſammen an Leib und Seele, und ſtürzte beinahe leblos zur Erde, als hätte mich ein furchtbarer Blitzſtrahl niedergeſchmettert. In demſelben Augenblicke fühlte ich

1) Gribaldus vervollſtändigt hier den Bericht. p. 36. Spiera meldete ſich gleich am Tage ſeiner Ankunft bei dem Stadtvorſteher. Dieſer ſchickte ihm ſogleich die Abſchwörungsformel ins Haus. Am folgenden Tage, am heiligen Sonntage, ſchwur er nach beendigter Meſſe im Beiſein des Stadtpräfecten, ſeiner Freunde und etwa zweitauſend Menſchen ab und bekannte ſich öffentlich an heiliger Stätte wieder zu den, von ihm ſo entſchieden und mit Zeugniſſen der Schrift verworfenen Lehren vom menſchlichen Verdienſte, vom Vertrauen auf gute Werke, von der Freiheit des Willens, dem Fegfeuer, der Fürbitte der Heiligen, dem Ablaſſe, den Büßungen, kurz zu allen irrigen Lehrſätzen der katholiſchen Kirche. Mit dieſem Widerrufe und 30 Dukaten, die er ſogleich bezahlte, wurde er entlaſſen.

mich des Glaubens und der Gaben des heiligen Geistes beraubt, der Liebe Gottes entblößt; ja ich erkannte, daß mir selbst die Möglichkeit, zu glauben und Besserung zu hoffen, auf alle Zukunft entrissen sei. In dem Innern meiner Seele schlug Grauen und gräßliche Verzweiflung ihre Wohnstätte auf. Von dieser Zeit an weiß ich mich verdammt und hinausgeworfen in die Zahl der Feinde Gottes. Nichts kann ich erwarten, als die rächenden Furien, die ich bereits fühle, und das Endgericht, das mich erbeben macht.» —

Man kann sich denken, welchen Eindruck diese Erzählung auf die Zuhörer machte. Nachdem er sie geendet hatte, sagt Gelous, herrschte lange ein tiefes Stillschweigen unter den Anwesenden. Bewunderung und Entsetzen über einen so unerhörten Fall, und das Centnergewicht der tief ernsten Rede hatte sich aller Gemüther bemächtigt. Spiera war von Natur etwas rauh, sein Gesicht hatte einen ernsten Zug, seine Rede war gewichtig, rasch, und von erschütternder Kraft, gewandt und umsichtig [1]).

Henricus sagt [2]), daß die Qualen des Unglücklichen keinen Augenblick, weder bei Tag, noch bei Nacht unterbrochen wurden; immerfort schwebten ihm hölliſche Bilder vor Augen und auf der andern Seite die Herrschaft Christi, als eine unerbittliche Schreckensherrschaft. Sein Ausspruch, daß der Vater ihm das Gericht übergeben habe, und daß er den, welcher ihn verläugne, auch verläugnen werde vor seinem himmlischen Vater, klang fortwährend in seinen Ohren. Alle seine Sünden von frühster Jugend an stiegen drohend aus dem Schachte seiner Erinnerung auf. Dabei war sein Mund voll Haß und Fluch, voll Bosheit und Läſterung [3]).

Da dieser Zustand, statt abzunehmen, vielmehr sich steigerte, entschloß sich seine Familie und seine Freunde, mit ihm nach Padua zu fahren, in der Hoffnung, daß er dort durch

1) Vgl. auch p. 74.

2) p. 80.

3) p. 37.

ausgezeichnete Aerzte und Gelehrte, vielleicht auch durch ein Wunder des heiligen Antonius möchte gerettet werden. Ein geachteter Bürger Namens Nardini nahm ihn wohlwollend in sein Haus auf, die fortwährende Pflege aber übernahmen Spiera's Verwandte, besonders seine Frau und seine Kinder. Er lag im Bette, ohne krank zu sein. Alle Speise verschmähte er fortwährend, man mußte ihm die Hände auf den Rücken binden und den Mund gewaltsam öffnen, um ihm etwas beizubringen. Wenn er konnte, so spie er auch dieß wieder aus, und pflegte dabei zu sagen: «Denen, die Gott lieben, muß Alles zum Besten dienen; aber den Gottlosen widersteht Alles, die ganze Natur, die Freunde, die Feinde, der Tod, die Sünde. Meine Kinder sind zu meinem Verderben geboren. Ich habe mir mächtige Feinde gezeugt. Darum sehet, sie quälen mich täglich aufs grausamste, gewaltsam bringen sie mir Speise bei, die mich anekelt. Ihr Streben ist, mich am Leben zu erhalten, meine glühende Sehnsucht ist, dasselbe zu verlassen.» Oft bat er flehentlich, daß Jemand ihn umbringe, oder ihm einen Dolch geben möchte, um sich selbst zu durchbohren [1]). Alle seine übrigen Organe versagten allmählig ihre Verrichtung. Dagegen aber wurde er fortwährend von einem unauslöschlichen Durste gepeinigt. Gribaldus sagt: er hätte die Donau und den Nil austrinken können [2]). Dabei war er sich, wie alle Berichte melden, seiner selbst aufs Klarste bewußt, zeigte ein sehr lebendiges und treues Gedächtniß, verstand alles, was man ihm sagte. Auch hielt er gelehrte, gewichtige, zusammenhängende Reden mit großer Leichtigkeit und Schnelligkeit, und ohne irgend eine Spur verirrter Einbildungskraft oder des Wahnsinns, wie schon die bereits mitgetheilten Beispiele zur Genüge zeigen. Gegen die Theilnehmer an seinem Unglück war er, wie es scheint, immer freundlich, wenigstens that er keinem etwas zu Leide. Als Gribaldus sich bei ihm

1) p. 107 sq.

2) p. 38.

meldete, ſagte er in ſeiner Mutterſprache: Sia lui il ben venuto, e io il mal trovato. Die berühmteſten Aerzte von Padua Frizimelega, Bellachates und Paulus Craſſus behandelten ihn mit möglichſter Aufmerkſamkeit und gaben ihm allerlei Medicamente ein, die ſeinen Zuſtand wenigſtens erleichtern ſollten; aber ſie merkten bald, daß der Sitz ſeiner Krankheit in der Seele ſei und ihre Kunſt ſcheitern müſſe. Er ſelbſt ſagte zu ihnen: «O ihr Elenden, welcher gewaltige Irrthum feſſelt euch! Ihr glaubet, meine Krankheit könne durch Arznei, oder überhaupt durch menſchliche Hülfe gehoben werden. Glaubet mir, die Medicin muß man anderswo ſuchen. Gegen die Qualen einer Seele, die durch die Macht des Zornes Gottes niedergebeugt iſt, hilft weder Trank, noch Pflaſter, noch Abführung. Hier iſt allein Chriſtus der Arzt, und nur die Stimme des Evangeliums ein Gegengift»[1]).

Täglich war eine Anzahl Gelehrter aus verſchiedenen Nationen, die Vergerius[2]) namhaft macht, und außerdem noch oft dreißig bis vierzig Neugierige um ſein Bette verſammelt. Jene ſuchten ihn auf alle Art zu tröſten. Beſonders gab ſich Vergerius alle Mühe. Denn es war ſeine Ueberzeugung, daß man an keinem verzweifeln, ſondern jeden und in jeder Lage tröſten müſſe, ſelbſt wenn er alle Verbrechen des Kain, des Judas und anderer verruchter Sünder auf ſich geladen hätte[3]). Durch Gebet und fleißiges Forſchen in der h. Schrift, beſonders in den Stellen, welche von der allmächtigen Gnade Gottes handeln, bereitete er ſich alle Tage zu Hauſe auf die Unterhaltungen mit Spiera vor. Aber ſein ſchöner Eifer half hier nichts. Spiera hielt allen Troſtgründen die Worte entgegen: «Ich bin durch das gerechte Gericht Gottes verdammt. Schon jetzt bin ich in der Hölle und werde unbeſchreiblich gepeinigt und dieſelbe Pein wartet mein in jenem Leben. Alle Hoffnung, alle Gnade Gottes iſt mir auf

1) p. 106.
2) p. 129.
3) p. 133.

immer entriſſen. Ich habe die Sünde wider den h. Geiſt begangen und dieſe kann nicht vergeben werden weder in dieſem noch in jenem Leben. Wer dieſe begeht, iſt Gottes ewiger Rache und Strafe verfallen. Ich kann Gott nicht mehr lieben, wol aber furchtbar haſſen[1]). Bald wird das Maaß der göttlichen Gerechtigkeit an mir voll ſein, ihr werdet in Kurzem mein ſchreckliches Ende ſehen, damit Gott allen Erwählten ein abſchreckendes Beiſpiel der Verläugnung ſeines Namens gebe.»

Ueber die Sünde wider den heiligen Geiſt ſoll er oft und viel mit beſonderer Beredtſamkeit, eindringendem Scharfſinn und mit ſteter Anwendung auf ſich ſelbſt geſprochen haben. Eines Tages beſuchte ihn einer ſeiner Freunde aus Cittadella, der Presbyter Antonius Fontanina, der ſieben oder acht Monate vorher bei ihm geweſen war, nämlich damals, als er gerade nach Venedig reiſte. Der Unglückliche ſah ihn an und ſagte mit tiefem Seufzen: «O der verfluchte Tag, o der verfluchte Tag! O wäre ich doch nie dorthin gegangen, oder damals geſtorben»[2]). Hierauf fragte man ihn beſonders nach ſeinem früheren Glauben, ob er denn wirklich je wahrhaft geglaubt habe und wie er von dieſem Glauben habe abfallen können, da dieß doch bei dem wahrhaft Wiedergebornen nicht wol denkbar ſei. Darauf gab er die wichtige Antwort: «Ich habe allerdings geglaubt, daß Chriſtus die Verſöhnung für unſre Sünden und er allein es ſei, durch welchen wir Heil und Rechtfertigung erlangen können, und habe daran nie gezweifelt. Aber ich habe die Wohlthaten Chriſti nie recht bedacht und, um die Wahrheit zu geſtehen, ihn nie mit vollem Herzen wiedergeliebt; ja ich habe ſogar den Glauben an das Evangelium auf die Freiheit des Fleiſches bezogen und zur Frechheit im Sündigen mißbraucht, ſo daß ich allen Eifer der Heiligung ver-

1) Das letztere: se Deum amare non posse, verum horribiliter odisse ſagt er nach dem Berichte des Sleidanus a. a. O. p 600. und auch in unſerem Buche heißt es in Uebereinſtimmung damit: odio Dei flagrabatu . fremebat adversus Deum (tobte gegen Gott) p. 108.

2) p. 47.

nachläſſigte»[1]). Ein andermal antwortete er auf die Frage, ob der Wiedergeborne wieder fallen könne: «der Abgrund der göttlichen Gerichte iſt unermeßlich tief. Wir verſinken, wenn wir hineinſchauen wollen. Wer ſteht, ſehe zu, daß er nicht falle. Ich für meine Perſon weiß, daß ich die Wahrheit erkannt, obwol auch, daß ich ſie nicht hinlänglich erkannt habe. Denn wäre ich von euch geweſen, ſo wäre ich bei euch geblieben»[2]). «Viele glauben, wiedergeboren zu ſein und ſind es nicht»[3]). Hierauf wandte er ſich zu einigen anweſenden Jünglingen: «Meine Söhne», ſagte er, «höret meine Worte! Ich ſage dieß nicht, um dem heiligen Evangelium etwas zu entziehen, welches ich für unumſtößliche Wahrheit halte; ſondern damit ihr eurem Glauben nicht ſo viel zutrauet, daß ihr gute Werke für überflüſſig haltet. Glaubet mit der Erfahrung!» Dann empfahl er mit Thränen und Seufzern ganz beſonders den Brief Petri, welcher des erſten Ranges unter den Apoſteln würdig ſei, der die Gläubigen zur Frömmigkeit, Reinheit, Heiligung und zu einem unbefleckten Leben ermahne, das Gott einen heiligen Tempel bereite. «Ich aber», fuhr er fort, «der ich mir anmaaßte, den vollen Glauben erreicht zu haben, ihn anderen Menſchen kühn predigte und alle Schriftſtellen in Bereitſchaft hatte, habe dennoch gott- und gewiſſenlos gelebt, weßwegen meine Sünde ſich ſo ſteigerte. Hier habt ihr nun das offenbare Gericht Gottes vor euch, der mich in ſeinem Zorn und ſeiner Wuth ergriffen hat nicht zur Beſſerung, ſondern zur vollendeten Verdammniß»[4]).

Hierauf wandte ſich zu ihm ein ſehr gelehrter und in der heiligen Schrift lange geübter Mann mit den Worten: «Wir billigen deine Ermahnung nicht ganz. Es gibt nämlich eine zwiefache Gerechtigkeit, eine äußere und eine innere. Die äußere, d. h. die Werkgerechtigkeit, welche die Welt empfiehlt,

1) p. 48.
2) p. 22.
3) p. 24.
4) p. 48. 49.

habe ihn verschmäht und verlassen. Aus der Größe der Wohlthat schließe auf die Größe meiner Sünde, aus der Schmach des zurückgewiesenen Erbarmens auf die Furchtbarkeit der Strafe.» Da bemerkte Einer, die göttlichen Verheißungen seien ja allgemein, jeder gehöre zu den Erwählten, sobald er nur an Christum glaube. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahin gab, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Paulus sagt: Es ist gewißlich wahr und alles Glaubens werth, daß Jesus Christus in die Welt gekommen, um die Sünder selig zu machen, von denen ich der größte bin; und wiederum: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Darauf Spiera: «Gesunde können freilich solche Vorschläge thun, ich selbst würde sie andern machen, wenn ich gesund wäre. Das ist aber eben der Knoten, das ich nicht glauben kann, weil ich aus der Gnade gefallen bin. Ich möchte es wohl können, ich wünschte Gott zu vertrauen (vellem, cuperem), aber ich kann nicht sagen: ich will, ich wünsche»[1]). «Ich kann und will jetzt weder das glauben, was die Protestanten, noch was die römische Kirche lehrt. Ich bin wie Kain und Judas, die alle Hoffnung und alles Vertrauen auf das göttliche Erbarmen wegwarfen und verzweifelten. Meine Verwandten und Freunde sind in einem gewaltigen Irrthum, daß sie mich nicht in die Wohnung des Teufels, wohin ich gehöre, schnell wollen abfahren lassen»[2]). «Ich kann nicht glauben, sage ich, ich kann nicht»[3]). «Gott will freilich, daß alle Menschen selig werden, nämlich die, welche nicht gesündigt haben zum Tode (1 Joh. 5, 16.). Wenn du behauptest, der, welcher gefallen sei, könne sich wieder aufrichten, so gilt dieß nur von denjenigen, welche einen Funken vom Glauben zurückbehalten haben, oder welche so fallen, daß sie noch besserungsfähig bleiben durch

1) p. 117.
2) p. 5.
3) p. 9.

die Gnade. Dieſe haben noch Hoffnung auf Vergebung, nicht aber die, welche den Glauben völlig von ſich geſtoßen und die Wohlthat Gottes verſchmäht haben. Der Gerechte fällt täglich ſieben Mal und erhebt ſich immer wieder, nämlich wenn er ſo fällt, daß er einen, wenn auch nur ſchwachen Funken vom Glauben und einen Zunder des heiligen Geiſtes der Gnade zurückbehält, ſich alſo nicht völlig von ihm abwendet und ihn nicht verachtet. Gegen mich aber hat ſich alles im Himmel und unter dem Himmel verſchworen, der Himmel, die Elemente, die Welt, Gott, die Engel, die Menſchen, die Teufel»[1]. Oft rief er in unendlichem Schmerze aus: «Es iſt ſchrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!» «Wenn ihr übrigens», fuhr er weiter fort, «Stellen der heil. Schrift anführet, ſo bedenket doch auch die entgegengeſetzten Stellen, die eben ſo wahr ſind. Glaubet ihr denn, daß das Wort Chriſti: Wer mich verläugnet, den will ich auch verläugnen vor meinem himmliſchen Vater (Matth. 10, 33.) weniger Kraft und Gültigkeit habe? Sehet ihr nicht, daß gerade dieſe und nur dieſe Stelle auf mich paßt? Und was glaubet ihr, daß demjenigen geſchehen wird, den Chriſtus verläugnet, da ihr doch alle überzeugt ſeid, daß in keinem andern, als Chriſti Namen Heil und Leben zu hoffen und zu finden iſt? Was fanget ihr denn an mit den Stellen Hebr. 6. und 10.? Haltet ihr denn dieſe nicht auch für göttlich eingegeben, daß diejenigen, welche in einen ſo entſetzlichen Frevel verfallen ſind, wie ich, nichts anders, als das ſtrenge und gerechte Gericht Gottes zu erwarten haben, daß es für ſolche Menſchen, wie ich bin, kein Opfer für ihre Sünden mehr gibt, keine Buße mehr möglich iſt? Von mir ſpricht Paulus, von mir ſchreibt auch Petrus in ſeinem Briefe: Es wäre ihnen beſſer, daß ſie den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt hätten, denn daß ſie ihn erkennen und ſich kehren von dem heiligen Gebot, das ihnen gegeben iſt. (2 Petr. 2, 21.)»[2]. «Das iſt eben die Sache, daß ich

1) p. 111.

2) p. 91 sq.

nicht mehr glauben und hoffen kann. Nach dem ersten Widerruf in Venedig hätte ich es noch gekonnt. Aber als ich den Widerruf in Cittadella wiederholte, als ich, während der Geist mir fortwährend sagte: «Schreibe nicht, versiegle nicht!» gegen seine deutliche Stimme meine Handschrift unterzeichnete und versiegelte, da fühlte ich meinem Willen und auch meinem Körper eine Wunde beigebracht, so daß ich nun nicht mehr glauben und das Leben erhalten kann. Und siehe, sagte er, indem er die gefalteten Hände in die Höhe hob und sich von seinem Lager aufrichtete, ich bin ein starker, kräftiger Mann, und doch werde ich allmählig aufgezehrt und diese meine Verwandten wollen mich wider meinen Willen im Leben zurückbehalten. Aber endlich muß der göttliche Wille ausgeführt werden, daß ich elendiglich untergehe, wie ich es verdient habe. Freuet euch, ihr Gerechten im Herrn und frohlocket ihr Gerechten. Selig der, welcher durch den Umgang mit Gott ein weiches und sanftes Herz hat»[1]). Man führte öfter das Beispiel Davids an. Spiera behauptete aber: «David war immer erwählt und Gott angenehm und obwol er schwer gefallen ist, so wich doch nie der Geist Gottes völlig von ihm, vielmehr bat er ja Gott, daß er ihn nicht von seinem Angesicht verwerfen und den heiligen Geist nicht von ihm nehmen möchte. Ich aber bin in einem ganz andern Fall, ich bin weder auserwählt, noch Gott angenehm, sondern war immer verworfen und verdammt; auch kann ich nicht beten: Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir, denn er ist ganz von mir genommen und wird mir nie wieder gegeben werden. Ich weiß, daß Gott auch leiblich Todte erweckt und die, welche in die Unterwelt, d. h. ins Grab geführt wurden, wieder ins Leben ruft, wie Christus den Lazarus erweckt und von den Todten heraufgeführt hat. Aber mir, dem zum ewigen Tode Verdammten, kann keine Hoffnung zur Rückkehr übrig sein»[2]). Ebenso wenig konnte ihm das angeführte Beispiel des Petrus, der ja seinen Herrn

1) p. 13.
2) p. 52.

auch verläugnet habe, Troſt geben. Dieſes verſpottete er höhniſch [1]). «Mein Fall iſt ein ganz außerordentlicher und findet ſeines Gleichen nicht. Petrus empfing nicht deßwegen Vergebung, weil er weinte, ſondern weil Chriſtus auf ihn blickte, und dieſer Blick machte es ihm möglich, zu bereuen und zu weinen. Auf mich aber blickt Chriſtus nur als ſtrafender Richter, er will mich nicht erweichen, mir nicht vergeben. Und ihr ſeht, ich weine nicht; keine Rührung kommt mich an; ich weiß, daß ich ein Verworfener bin, kein Troſtgrund findet Raum in meiner Seele, ſondern nur Qual und Marter.» Und abermals ſchrie er auf: «Schrecklich iſt es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!» ſo daß die Anweſenden zuſammenſchauerten [2]). «Ich weiß es ſehr gut, welche Ruhe und ungeſtörte Stille der Seele diejenigen haben können, welche die unumſtößlichen Verheißungen Chriſti einmal erfaßt haben und fortwährend darin leben und weben. Um dieſe zu befeſtigen, bin ich vor aller Augen als Beiſpiel hingeſtellt, damit ſie durch meinen Untergang lernen, wie gefährlich es ſei, Chriſtum zu verläugnen. Der ſchlüpfrige Ort, der Abgrund iſt nicht fern, wenn einer nicht auf feſten ſichern Füßen ſteht. Weil Gott ſolche auffallende Strafexempel ſelten aufſtellt, obwol es der Verworfenen unzählige gibt — nur daß ſie oft in dieſem Leben reich, angeſehn und glücklich ſind, wie der reiche Mann Luc. 16. —; ſo muß man um ſo mehr darauf achten und es zu Herzen nehmen. Ich kann über dieſes göttliche Gericht mich eigentlich nicht beſchweren, denn es gibt keine Strafe, die der Unermeßlichkeit meines Frevels angemeſſen wäre. Auch die Verdammten müſſen zur Verherrlichung Gottes, ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, ſeiner unendlichen Majeſtät dienen. So hat auch Judas durch das Bekenntniß ſeines Verbrechens und durch ſein verzweifeltes Ende ein ſchlagendes Zeugniß von der Gerechtigkeit und Unſchuld Chriſti abgelegt. Wie Gott einerſeits durch ſolche

1) p. 114.

2) p. 5 sq.

Beispiele abschreckt, so lockt er die Menschen auch wieder durch allerlei Gaben der Natur und des Geistes, durch eine gleichsam eingepflanzte Frömmigkeit, durch wunderbare Führungen, durch Vorhaltung großer Belohnungen. Das beachten aber die Menschen gewöhnlich nicht, ja manche sind so frech zu behaupten, alle jene Gnadenzeichen seien Wirkungen der menschlichen Kraft»[1]).

Nach so eindringenden Ermahnungen fühlten sich die Zuhörer immer wieder von neuem aufgefordert, an ihm zu arbeiten, weil sie darin anfänglich einen Beweis fanden, daß das Gute in ihm noch nicht ganz erloschen sei. Der Bischof Vergerius beschwor ihn im Namen Gottes, bei seinen Kindern, seiner Gattin, seinen Freunden, doch ja Muth und Vertrauen zu der überschwenglichen Gnade Gottes in Christo zu fassen. Spiera wurde unwillig, weil er dieß schon oft widerlegt habe und sagte: «Du scheinst zu glauben, daß ich diese Verstocktheit und Hartnäckigkeit freiwillig nähre und mein Elend für Freude halte. Höret also meine Ansicht. Wenn ich auch nur den geringsten Funken der Hoffnung empfangen, nur des geringsten Trostes durch Gottes Gnade genießen könnte, so wäre ich bereit, tausend, zehntausend, ja zwanzigtausend Jahre unter den Verdammten zu weilen und ihre ärgsten Qualen zu dulden, unter dieser Bedingung würde ich sie freudig und heiter auf mich nehmen. Denn wenn auch diese Zeit der Qual sehr lange ist, so würde doch schon die Erwartung ihres Endes trösten und die Bitterkeit bedeutend mildern. Aber jetzt kann ich ein Ende meiner hölliſchen Pein nicht hoffen. Denn keine Ewigkeit wird das Feuer der Unterwelt auslöschen, wenn Gott einmal das Verdammungsurtheil ausgesprochen hat. Ihr sehet mich jetzt lebend unter euch und doch zugleich in dem untersten Abgrund der Hölle und den ewigen Strafen der Verworfenen verfallen»[2]). Dabei führte er wieder die Stellen Matth. 10, 33. 12, 32. Hebr. 6, 4—6. 10,

1) p. 89.

2) p. 91. 113.

26—29. und 2 Petr. 2, 21. an. Wollte man ſeinen Zuſtand und ſeine Behauptung, zu den Verworfenen zu gehören, die Sünde wider den h. Geiſt begangen zu haben, für Selbſttäuſchung erklären, oder ihm mit Vernunftgründen beikommen, ſo verbiß er höhniſch die Zähne, berief ſich auf ſeine innere, unumſtößliche Gewißheit und ſagte: «Ich erkannte Gott den Vater nicht nur in der Schöpfung, ſondern auch in der Wiedergeburt. Ich erkannte ihn nämlich durch ſeinen lieben Sohn, den Urheber unſeres Heils, ich konnte ihn anrufen und von ihm Vergebung der Sünden hoffen. Ich fühlte ſeine Süßigkeit im Herzen, ſeinen Frieden, ſeinen Troſt. Nun aber fühle ich von allem das Gegentheil. Ich kann Gott erkennen, aber nicht als Vater, ſondern nur als Feind. Was fraget ihr? Mein Geiſt geht ſogar mit dem Gedanken um, ſich über Gott zu erheben: ſo ſehr haßt er ihn und empört ſich gegen ihn. Von Hoffnung, von Vertrauen auf Sündenvergebung iſt keine Spur mehr in mir vorhanden, bloß Furcht und Verwirrung iſt mein Loos»[1]). «Wie die Auserwählten den Geiſt in ſich fühlen, der ihrem Geiſte Zeugniß gibt, daß ſie Kinder Gottes ſind (Röm. 8.), ſo fühlen die Verdammten ſchon hier den Wurm, der nicht ſtirbt und das Feuer, das nicht erliſcht. Daher fühle ich im Gewiſſen, im Geiſte, im Herzen, daß ich der himmliſchen Gaben beraubt bin, daß es um mich geſchehen iſt; denn Gott ſtraft die Verdammten ſo, daß er ihnen das geiſtige Auge nimmt und ihr Herz verhärtet, während er die Auserwählten mit körperlichen Strafen züchtigt, um ſie wie Gold zu reinigen und zu läutern»[2]).

Sein Neffe ließ ihn einmal hart an, als er ſich weigerte, zu eſſen, und gab ihm Verſtellung und Wahnſinn Schuld. Hierauf antwortete er mit Ruhe: «Ich kann dich nicht hindern, mein Unglück ſo zu deuten. Ich weiß gewiß, daß ich nicht nur der Darſteller dieſer Tragödie bin, etwa

1) p. 21 sq.
2) p. 23.

wie Roscius die Rolle des Atreus übernahm, sondern auch ihr Inhalt und Gegenstand. Wollte Gott, es wäre Wahnsinn, wahrer oder verstellter! Heuchelte ich eine Krankheit, so würde ich sie mir vom Halse schaffen; wäre es wirklicher Wahnsinn, so hätte ich Hoffnung, daß es anders würde. Leider weiß ich, daß es nicht so ist, daß ich ein Gefäß der ewigen göttlichen Wuth bin. Du aber, der du mit einer so schrecklichen Sache spielst und mich der Lüge zu beschuldigen wagst, solltest durch mein entsetzliches Beispiel dich erschüttern und Gottesfurcht lehren lassen. Wenn ich dennoch, was du mir vorwirfst, aus einem Wüthenden ein Verrückter, aus einem Weisen ein Narr geworden wäre, so wäre dieß nur eine Strafe für meine Sünde»[1]). Darauf bemerkte er, wie es dem Fleische angeboren sei, verkehrt über die Thaten Gottes zu urtheilen und tadelte den Philosophen Peretus, der vor zwanzig Jahren ein Buch voll ketzerischer Sätze geschrieben habe, in welchem er alle Wunder Christi aus natürlichen Ursachen ableitete. Er schloß mit den Worten: «Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes»[2]).

In einem ruhigeren Augenblick fragte man ihn nach seiner Ansicht über die Psychopannychie. Er hielt es für Schriftlehre, daß die Seelen der Auserwählten gleich nach dem Tode zu dem Herrn kommen und nicht mit dem begrabenen Körper schlafen, Luc. 23, 43. Phil. 1, 23.[3]). «Sie kommen gleich in das ewige Leben, welches ich Unglückseliger nicht erlangen kann», setzte er seufzend hinzu[4]). Oefter ermahnte er noch mit eindringendem Ernste, den Beruf und die Erwählung fest zu machen, zu wachen und zu beten, weil der Teufel wie ein brüllender Löwe umhergehe und suche, welchen er verschlinge, zu einem reinen, unbefleckten Leben, zu einem Glauben, der da nicht ruhe und raste. Aber so oft man wieder ihn zu ermuntern und zu trösten suchte, so oft verdrehte er die Lehre

1) p. 118 sq.
2) p. 110.
3) p. 53.
4) p. 30.

der heiligen Schrift von der Gnadenwahl und beklagte den Unverstand, der keinen Unterschied zwischen Erwählten und Verworfenen zu machen wisse. «Es kommt dabei», sagte er [1]), «nicht immer auf die Größe und Menge der Sünden an. Denn viele, die mit mehr Sünden befleckt waren, haben gehofft und Barmherzigkeit gefunden, weil sie zu den Auserwählten gehörten. Wer zu diesen gehört, der wird selig und bis ans Ende bewahrt, selbst wenn er einst mit einer ganzen Masse von Sünden befleckt war; diese werden ihm gar nicht zugerechnet. Und im Gegentheil, wenn einer einmal zu den Verdammten gehört, so wird er mit Nothwendigkeit verdammt, auch wenn er viel weniger Sünden begangen hat. Es kommt also gar nicht darauf an, ob es viele oder wenige Sünden sind, weil wir weder auf das Blut Christi noch auf das Erbarmen Gottes irgend einen Anspruch zu machen haben.»

Einmal las man ihm die Leidensgeschichte Christi vor. Als der Vorleser zur Kreuzigung kam, bemerkte Spiera: «Darüber mögen die Auserwählten sich freuen, wenn sie eine so fröhliche Botschaft hören; uns aber, den von Gott Verstoßenen, ist sie nur eine Pein und Marter, weil wir jenes Opfer, jenen Tod Christi verläugnet, verworfen und verachtet haben» [2]). Dabei brüllte er, wie ein Löwe, wälzte sich kochend vor Wuth in seinem Bette und beschwor die Anwesenden, nicht weiter zu lesen. Da sagte Einer leise: Der ist besessen, da er gegen Christi Leidensgeschichte sich mit solchem Abscheu gebärdet. Spiera, der dieß gehört hatte, erwiederte: «Könnet ihr denn noch zweifeln? Eine ganze Schaar von Teufeln habe ich in mir, die mich besitzen und bewohnen als ihr völliges Eigenthum, und zwar mit Recht, denn ich bin ein Verworfener, weil ich Christum verläugnet habe» [3]).

Vergerius drang in ihn, das Vater Unser zu beten, sie wollten alle mit einstimmen. Darauf gab er zur Antwort:

1) p. 8.
2) p. 6.
3) p. 7.

«Ich glaube alles, was ihr saget, die Teufel glauben's auch und zittern. Aber das hilft mir nichts. Meine Sünde ist eine Sünde zum Tode. Ich möchte allerdings Gottes Gnade und Barmherzigkeit erlangen, aber es ist mir alle Möglichkeit, zu glauben, entrissen. Auf Petrus hat der Herr geblickt, auf mich aber nicht; er war auserwählt, ich bin verworfen. Mit der Zunge werde ich zu Gott beten, und was ihr wollt, leicht hersagen: aber mein Herz ist voll Haß, Fluch und Lästerung. Ich glaube und fühle, daß Gott mein grausamer Feind ist» [1]). Während dessen flog ihm eine Fliege ins Gesicht, wobei er nach einer alten Deutung des Namens Beelzebul äußerte: «Siehe da fliegt Beelzebul zum Mahle; die Fliegen sind dienstbare Geschöpfe des bösen Geistes und sammeln sich daher gerne um mich. Bald werdet ihr mein Ende sehen zum Beispiel vieler, damit das Gericht und die Gerechtigkeit Gottes an mir offenbar werde» [2]). Hierauf legte er sich auf die andere Seite. Vergerius bat ihn, doch sein Antlitz ihnen wieder zuzuwenden und gemeinschaftlich mit ihnen das Gebet des Herrn zu sprechen. Er that es in seiner Muttersprache mit einem Ernst und einer Andacht, daß alle staunten; bemerkte aber nachher, er habe bloß mit der Zunge gebetet, sein Herz sei himmelweit davon entfernt, und darum diene das Gebet nur dazu, seine Verhärtung und seine Strafe zu vermehren; ihre Arbeit und Mühe sei ganz vergeblich [3]). Ein andermal betete er es lateinisch. Nach den Worten: Unser Vater, der du bist im Himmel, weinte er und mußte inne halten. Die Anwesenden sagten: So ist es recht, wenn du auch Schmerz fühlst und weinst. «Ich weine,» antwortete er, «über mein Elend, weil ich mich von Gott verlassen fühle und sehe, daß ich nicht mehr wie früher, meinen Geist mit diesem Gebete vereinigen kann.» Dann fuhr er weiter fort. Als er an die Bitte kam: Zu uns komme dein Reich, sagte er mit Thränen: «Mach, daß

1) p. 41.
2) p. 41.
3) p. 42.

ich ſelbſt auch in dieſem Reiche ſei und ſchließe mich ja nicht aus!» Nach der Bitte um das tägliche Brot ſetzte er hinzu: «Ich habe mehr als genug, um dieſen Leib zu nähren; aber ich flehe zu dir um das Brot deiner Gnade, ohne welche ich mich vernichtet fühle, deßwegen bin ich in ſolchem grauenvollen Zuſtande. Als er geſprochen hatte: Führe uns nicht in Verſuchung! bat er in ſehr traurigem Tone: «Ich bin in die Verſuchung geführt, hilf mir heraus! Der Feind hat mich beſiegt, gib, daß ich ihn wieder beſiege, wie es in dem Verſe heißt: Victorem a victo superari saepe videmus.» Nach beendigtem Gebete ſagte man ihm: Niemand kann Jeſum einen Herrn heißen ohne durch den h. Geiſt, er habe alſo dieſen Geiſt, weil er ſo bewegt und innig Gott anrufen könne. Aber auch hierauf erwiderte er: «Ich fühle, daß ich ihn zu meinem Gerichte anrufe. Die Erkenntniß iſt mir übrig geblieben, daß ich Gott mit dem Munde anbeten kann, aber nur zur Vermehrung meiner Strafe. Denn ich habe euch ſchon oft genug geſagt, daß mein Fall ein ganz neuer und unerhörter ſei.» Dabei rief er wieder aus: «Es iſt ſchrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!» Man ſuchte ihm begreiflich zu machen, daß ſelbſt Judas, wenn er noch länger am Leben geblieben und zu Chriſto zurückgekehrt wäre, von Gott Vergebung erlangt hätte, obwol er jenen frevelhaften Verrath an Chriſtus beging, von dem er genährt und geehrt wurde. Darauf Spiera: «Chriſtus hat auch mich genährt und geehrt und mein Verrath an Chriſtus iſt nicht geringer als der des Judas. Denn mit Chriſto gelebt zu haben, während er in der Schwachheit des Fleiſches war, iſt nicht mehr, als mit ihm im Geiſte zu leben, ihn durch den h. Geiſt zu erkennen. Uebrigens glaube ich nicht, daß Judas wieder hätte Buße thun können; denn es war ihm die Fähigkeit der Buße entriſſen und ebenſo iſt es bei mir»[1]).

Der Prieſter Bernhard Scardoneus machte einen Verſuch mit dem Exorcismus und brachte ein Buch mit

1) p. 15 sqq.

den nöthigen Schwurformeln herbei. Aber Spiera schüttelte den Kopf und sagte: «Ich bin zwar überzeugt, daß mich Gott in die Gewalt der bösen Geister gegeben hat, die ich auch in der That rings um mich fühle, aber diese Dämonen gehören nicht zu denjenigen, welche durch Litaneien und drei Psalmen vertrieben werden können.» Nichts desto weniger begann der Geistliche seine Ceremonieen und beschwor die Dämonen, auf den Mund des vermeintlichen Besessenen zu kommen und Rede und Antwort zu stehen. Spiera seufzte und gab seine Verachtung kund. Zu einem vernünftigeren Mittel griff der Bischof. «Mein Bruder,» sagte er, «Gott hat in Wort und Sacrament eine heilsame Kraft gelegt. Schon viele Tage hindurch haben wir dich durch das Evangelium und die göttlichen Verheißungen zu trösten gesucht, aber vergeblich; nun wollen wir zum andern Gnadenmittel greifen, das die wirksamste Arznei für unsre Seele ist.» Spiera weigerte sich: «Wen die Verheißungen nichts angehen, für den sind auch die Sacramente nicht. Das heil. Abendmahl ward um der Gläubigen willen eingesetzt. Diese empfangen Christum durch den Genuß des Abendmahls. Wer aber den Glauben nicht hat, der empfängt Christum sicherlich nicht. Etwa vor einem Monat habe ich gezwungen das Abendmahl genossen, aber nicht recht daran gethan: denn ich empfing es zu meinem Gericht und Verdammniß, weil ich den Glauben nicht hatte. Genieße ja Niemand dieses Sacrament, ohne den Glauben zu haben! Denn wer es ohne Glauben genießt, genießt es unwürdig und isset und trinket sich selber das Gericht,» 1 Kor. 11, 29.[1]).

So verschmähte er Wort und Sacrament, wies standhaft jeden Trostgrund zurück und seine stets schlagfertige Rede wußte immer wieder in den verschiedensten Wendungen und Formen, klar und kräftig zu beweisen, daß alles, was den Gläubigen zum Troste gereiche, ihm zur Verdammniß ausschlage. Nie hat wohl ein Unglücklicher auf einen solchen Beweis so viel Scharfsinn und Rednergabe verwandt. Selbst seine klare

1) p. 14 sq.

Erkenntniß, behauptete er, sei nur Andern zur Warnung und ihm selbst zur Vermehrung seiner Qual gelassen. Denn je mehr er sich an das erinnere, was er gehabt habe, und je mehr er von den verlornen Gütern spreche und sprechen höre, desto tiefer und stärker sei seine Qual. Das Wort Gottes sei ihm ein Geruch des Todes zum Tode; so oft er es höre, bringe es ihm Pein und Verzweiflung. Dabei rief er aus: «O ich Unglücklicher!» und richtete abermals an die Anwesenden in rührend weichem Tone und unter vielen Thränen eine ernste Ermahnung: «O meine Brüder, gebet wol Acht und merket auf! Schätzet Gottes Wort höher, als ich gethan habe, lernets an meinem Falle und seid auf eurer Hut! Haltet euch ja nicht schon deßhalb für Christen, weil ihr etwas vom Evangelium verstehet; mißbrauchet es ja nicht zur Freiheit des Fleisches; machet, daß euer Leben dem christlichen Bekenntniß entspreche. Seid standhaft und stark, das Evangelium zu vertheidigen und zu bekennen und dieses Bekenntniß, wenn es nöthig ist, selbst mit dem Tode zu versiegeln. Ihr wisset, was Christus selbst gesprochen hat: Wer Vater oder Mutter, Brüder oder Schwestern, Söhne oder Töchter, Verwandte, Häuser, Aecker, Weinberge oder überhaupt ein irdisches Gut mehr liebt, als mich, der ist mein nicht werth (Matth. 10, 37.). Und was sagt Petrus? Thut desto mehr Fleiß, ihr Brüder, euren Beruf und Erwählung fest zu machen (2 Petr. 1, 10.). Obwol ich in der Qual bin, so will ich es doch machen, wie jener Schwelger, (Luc. 16, 27.), welcher in den Abgrund der Hölle verstoßen, dennoch um seine Brüder besorgt war und den Vater Abraham beschwor, sie an ihre Umkehr erinnern zu lassen, damit sie nicht auch an diesen Ort der Qual kommen. Lasset, meine Freunde, die Briefe Petri nie aus den Händen! Sie sind vor dem Genusse wie frische Eier, aber genossen schmecken sie wie Zuckerbirnen und andere wohlriechende Speisen. Ich gestehe, es sind darin einige dunkle Stellen, aber doch nur wenige. Denn Christus hat dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs zu geben ver-

ſprochen, d. h. die Schlüſſel des h. Geiſtes, um die Abgründe und Geheimniſſe des göttlichen Rathſchluſſes aufzuſchließen, die andern verſchloſſen ſind»[1]). Ein andermal: «Brüder, haltet es ja für keine ſo leichte Sache, ein chriſtliches Leben zu führen. Leget den weit verbreiteten Irrthum ab, der es für hinreichend hält, wenn einer mit dem Waſſer der Taufe begoſſen ſei, die heil. Schriften geleſen und einige Elemente der Religion beobachtet habe und Chriſtum mit dem Munde bekenne. Der Chriſt muß feſt, ſtark und unbeſiegbar ſein, muß in dem Wandel ſeinen Glauben ausprägen und die himmliſche Wahrheit bis zum letzten Athemzuge feſthalten. Wer dieß nicht leiſtet, der iſt auch kein Chriſt. Ich habe einſt auch die Hoffnung gehegt, daß Gott um ſeines Sohnes willen uns die Sünden vergebe; aber mein Lebenswandel ſtimmte mit meinem Bekenntniſſe gar nicht überein, denn auch, nachdem ich das Evangelium erkannt hatte, beging ich mit Wiſſen und Willen viele und entſetzliche Frevel. Glaubet ja nicht, es gebe bloß Eine Art, Chriſtum zu verläugnen, nämlich wenn wir, vor Fürſten und Prieſter geführt, die rechte Lehre verdammen, worin meine Schuld beſteht. Wenn du in Gegenwart deiner Freunde verhehlſt, daß du Chriſtum angenommen haſt, wenn du dich ihrem weltlichen Umgange zugeſellſt, ſo haſt du Chriſtum verläugnet. Wenn du irgend einem Gegenſtande götzendieneriſch anhängſt, ſo haſt du Chriſtum verläugnet. Wenn dein Lebenswandel nicht die neue Geburt eines Kindes Gottes abſpiegelt, ſo haſt du Chriſtum verläugnet»[2]).

Trotz dieſer rührenden Ermahnungen ging es mit ihm nach ſeiner eigenen Verſicherung immer ſchlimmer[3]); er befinde ſich, ſagte er, in einem traurigeren Zuſtande, als wenn er, vom Körper befreit, mit Kain, Judas und den andern Verdammten zuſammen wäre, weßwegen er den Tod bei weitem dieſem Jammerleben im

1) p. 28 sqq.
2) p. 116 sq.
3) p. 42.

Leibe vorzöge. Dann erzählte er unter Thränen gräßliche Geſichte, daß nämlich fortwährend böſe Geiſter in ſein Schlafgemach, ja ſogar in ſein Bette kommen, Geräuſch und Tumult erregen, ihm Schauder einflößen, Nadeln unter ſein Kopfkiſſen legen, und dieß ſei keine falſche krankhafte Einbildung, ſondern eben ſo wahr, als ſeine Zuhörer leben, und mit ihm ſprechen»[1]). «Eure Mühe iſt ganz vergeblich», ſchrie er. «Was ſoll ich hoffen, was ſoll ich glauben, woran ſoll ich mich aufrichten? Gott hat mich des Glaubens beraubt. Zeiget mir ein Heilmittel, das mir Ruhe verſchaffe, nennt mir einen Hafen, auf den ich losſteuern könnte. Ihr haltet mir Gottes Barmherzigkeit vor: aber Gott hat mich verworfen. Ihr verweiſet mich auf die Gnade und den verſöhnenden Tod Jeſu Chriſti: aber ich habe Chriſtum verläugnet. Ihr befehlet mir zu glauben: ich kann nicht. Ich bin für einen Feind erklärt, ihr ſaget nichts, das mich tröſten könnte; eure Predigt iſt mir eine verdammende Geſetzespredigt; ich bin gar nicht der, wofür ihr mich gerne halten wollt; ich kann nicht, ich kann nicht euren Lehren gehorchen. Deßwegen eben werde ich auf dem Meere der Verzweiflung umhergetrieben. Wer kann ſehnlicher meine Rettung wünſchen als ich ſelbſt»[2])? «Auch nur ein Fünkchen Glauben wieder zu faſſen, iſt mir eben ſo unmöglich, als man mit einer Muſchel das Meer ausſchöpfen, oder mit einem Schlucke austrinken, oder als man mit einem Hirſekorn den ganzen Erdkreis erfüllen kann. Ich weiß es auf's Gewiſſeſte, daß noch kein Sterblicher in ſeinem Leben den Haß, den Zorn, den Unwillen des gerechten Gottes ſo ſehr an ſich erfahren hat, als ich ſelbſt. Ich wollte lieber an der Stelle jedes Verdammten ſein»[3]).

Das Beten wollte auch nicht mehr gehen, er war eher zum Fluchen und zum Läſtern aufgelegt[4]). Kein Schlaf

1) p. 43.
2) p. 109.
3) p. 45 sq. 54.
4) p. 54.

kam in seine Augen, verzehrt und vertrocknet lag er in seinem Bette. Seine Freunde gaben nun selbst alle Hoffnung auf und beschränkten sich fortan auf die Fürbitte für den Unglücklichen.

Unter diesen Umständen beschlossen die Seinigen, ihn in seine Vaterstadt zurückzubringen. Als Vergerius, Gribaldus und Cölius von ihm Abschied nahmen, sagte er: «Mit all meiner Verzweiflung und wenn gleich den Verworfenen und Verdammten Alles zum Schaden ausschlägt, danke ich euch doch für eure Bemühung. Gott segne euch mit jeglichem Gute!» Als sie ihn baten, von Cittadella aus durch seine Söhne Nachricht geben zu lassen, so versprach er es. «Aber es wird,» versicherte er, «nichts Gutes, sondern etwas ganz Schreckliches, Ungeheures zu berichten sein»[1]). Damit schien er nach vorangegangenen öftern Andeutungen sagen zu wollen, daß er in sichtbarer Erscheinung zur Hölle abfahren werde. Als er auf den Wagen gebracht wurde, gewahrte er mit gräßlichem und scheuem Blicke sich umsehend an der Treppe ein Messer. Mit der größten Schnelligkeit ergriff er es, um sich zu durchbohren. Aber seine Söhne entwanden es ihm noch zu gehöriger Zeit[2]). «Ach, daß ich doch über Gott wäre!» rief er aus; «denn ich weiß, daß ich kein Erbarmen bei ihm finde.» Wenige Tage nach seiner Ankunft in Cittadella im November 1548 starb er, wie man sagte, im Zustande der Verstockung und des bittersten Hasses gegen Gott[3]). Die näheren Umstände seines Todes aber blieben den Berichterstattern unbekannt.

Es ist schwer, den Zustand dieses Unglücklichen psychologisch zu enträthseln, schon weil er in seiner Art gewiß einzig ist. Von Verstellung, Wahnsinn, oder auch von Selbsttäuschung kann hier nach genauerer Erwägung der einzelnen Umstände nicht die Rede sein. Die erstere wäre ganz zwecklos; gegen Wahnsinn spricht die durchgängige Klarheit, Umsicht

1) p. 30.
2) p. 55.
3) p. 124.

und Besonnenheit, welche Spiera trotz seiner Verzweiflung doch nach allen Seiten hin an den Tag legt. Gegen die Annahme einer Selbsttäuschung kann man außer dem schon Bemerkten noch die Furchtbarkeit seines Verbrechens geltend machen, welchem gegenüber die darauf erfolgte Strafe nicht als eine ungerechte Uebertreibung, vielmehr als eine nothwendige Folge angesehen werden muß, sobald man einerseits bedenkt, welche ungewöhnlich reiche Gnadenerfahrungen der Verläugnung Christi bei Spiera vorangegangen waren, und wenn man andererseits den biblischen Stellen Matth. 10, 33. 12, 32. Hebr. 6, 4—6. 10, 26—29. 2 Petri 1, 21., die er selbst, und gewiß nicht ganz mit Unrecht auf sich anwendet, ihr volles Recht widerfahren läßt. Damit ist aber nicht gesagt, daß jene drei Momente gar nicht mitgewirkt haben. Ganz verkehrt wäre die Ableitung jener Verzweiflung aus einer physischen Krankheit. Der ganze Verlauf der Geschichte zeigt ja all zu deutlich, daß vielmehr sein krankhafter körperlicher Zustand und sein früher Tod selbst die Folge seiner inneren Zerrüttung war. Dem besonnenen und unbefangenen theologischen Forscher bleiben daher nur folgende zwei Annahmen übrig. Sieht man hauptsächlich auf die Reue, auf das Schuldgefühl, das sich bei Spiera zeigt, ferner auf die eindringenden Ermahnungen, die er den Umstehenden ertheilte, so möchte man geneigt sein, ihn eher für einen reuigen Abadonna, als für einen schäumenden Teufel zu erklären und ihn somit von der letzten satanischen Spitze des Bösen, der Lästerung des h. Geistes loszusprechen. Sein trauriger Zustand wäre dann als natürliche Folge seiner Verläugnung der Wahrheit, aber zugleich auch als das noch einzig mögliche Rettungsmittel der Gnade anzusehen, welche ihn hier schon die Hölle schmecken ließ, um ihn dadurch vor dem Aeußersten zu bewahren. Diese Ansicht sagt immerhin der Bescheidenheit und Schonung, welche dem Christen auch im Urtheile über die verworfensten Sünder geziemt, am meisten zu, und nach demjenigen, was wir im letzten Abschnitt des zweiten Theils unserer Abhand-

lung bemerkt haben, müſſen wir uns auch für dieſelbe entſcheiden.

Indeſſen dürfen wir doch auch nicht übergehen, was für die Calviniſten, welche die ſtrengere Anſicht vorzogen, geſagt werden kann. Dieß mag zugleich als eine Ergänzung desjenigen Abſchnittes angeſehen werden, welcher über den pſychologiſchen Zuſtand des Geiſtesläſterers und der Verdammten handelt. (S. 97 ff.).

Die bloße Reue kann an und für ſich noch gar nichts für die mildere Anſicht beweiſen. Die Buße iſt allerdings der Weg, der nothwendig zur Wiedergeburt führt, ja bereits ihr Anfang iſt. Sie iſt das Mißfallen an der Sünde und fällt im N. T. mit der Sinnesänderung ganz zuſammen. Die reformirte Kirche hat daher auch ganz recht, wenn ſie behauptet, daß die Buße ſich erſt im Glauben vollende. Im andern Falle wäre ſie ein rein ſubjectiver, ſelbſtgemachter und unevangeliſcher Zuſtand, der die Gnade ſchmälern würde und daher auch nicht zu ihr führen könnte. Wahre, fruchtbringende Reue über ſeine Sünden kann nur derjenige empfinden, welcher ihre Größe und ihre Schuld im Lichte des Glaubens an denjenigen eingeſehen hat, der, um dieſelbe aufzuheben, die Geſtalt des ſündigen Fleiſches annehmen und ſein heiliges Leben am Kreuze verbluten mußte. Von dieſer wahren Reue, welche allein den Namen Buße verdient, iſt aber jene glaubens- und hoffnungsloſe Reue, wie wir ſie bei Spiera finden, ſehr wol zu unterſcheiden. Von dieſer gilt, was Göthe im Fauſt ſagt:

Die Botſchaft hör' ich wol,
Allein mir fehlt der Glaube.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu ſtreben,
Woher die holde Nachricht tönt.

Dieſe fruchtloſe Reue der Verzweiflung kann und muß man den Verdammten zuſchreiben, ſie iſt es nämlich gerade, welche ihre Unſeligkeit ausmacht. Sie war es, die ſchon dem Kain das Geſtändniß abnöthigte: meine Sünde iſt zu groß, als daß ſie mir vergeben werden könnte. Ohne ſie ließe ſich bei Judas die Zurückgabe

des Blutgeldes, das Gefühl, unſchuldiges Blut verrathen zu haben, und ſein Selbſtmord nicht erklären. Sie iſt die letzte ſchreckliche Strafe des Beharrens in der Sünde; ſie iſt die nie verſiegende Quelle der Qualen der Verdammten. Dieſe Reue iſt daher auch nicht zu verwechſeln mit der contritio cordis, jenem nächtlichen Uebergang zum Morgenroth des Glaubens und Friedens; es iſt überhaupt nicht ſowol die Reue über die Sünde ſelbſt, denn dieſe hat immer ein ethiſches Moment, ſondern das Zuſammenſchaudern vor den eigetretenen Folgen der Sünde, jene weltliche Traurigkeit, die den Tod wirkt 2 Kor. 7, 10. Sie fällt ſomit zuſammen mit den Gewiſſensbiſſen. Wenn wir dieſen leicht mißverſtändlichen Ausdruck Reue wählen, ſo thun wir es in Ermangelung eines entſprechenderen und mit Anſchließung an Matth. 27, 3., wo von Judas das μεταμεληθείς geſetzt iſt, das Luther auch durch: «es gereute ihn» überſetzt hat. Was aber jene eindringlichen Ermahnungen betrifft, ſo führt uns die heilige Schrift ein ganz ähnliches Beiſpiel vor. — Der reiche Mann bittet den Abraham, einen Todten zu ſeinen Brüdern zu ſenden, damit ſie nicht auch an den Ort der Qual kommen Luc. 16, 27.[1]), und doch iſt zwiſchen beiden eine unüberſteigliche Kluft befeſtigt. Zu dem muß man nicht vergeſſen, daß bei Spiera neben den Ermahnungen eine völlige Glaubens- und Hoffnungsloſigkeit, neben dem Gefühle der eigenen Schuld jene gottloſe Verdrehung der Prädeſtinationslehre und ein glühender Haß gegen Gott und gegen das Heilige herging, daß er Wort und Sakrament trotzig von ſich ſtieß, und ſein Zuſtand ſich immer mehr verſchlimmerte. Vergerius, obwol er eingeſteht, noch nie ſo eindringliche Ermahnungen, wie aus dem Munde dieſes Unglücklichen gehört zu haben[2]), gab ihn doch für verloren, und erklärte ihn für einen hominem extra omnem spem positum, qui tamen optet ad

1) Vgl. die Predigt von Strauß von dem reichen Manne. Berlin 1831. bei Martius. S. 14 f.

2) p. 137.

Deum posse redire, nec possit, für ein spectaculum rarum atque horrendum [1]).

Jedenfalls werden wir, obgleich wir trotz dieſer Gründe bei der milderen Anſicht beharren, den Berichterſtattern und allen Augenzeugen jenes ſchrecklichen Zuſtandes zugeben müſſen, daß ſich in der ganzen Geſchichte nicht leicht ein ſo augenſcheinliches und ſchreckliches Beiſpiel der furchtbaren Folgen aufweiſen laſſe, welche eine bewußte und hartnäckige Untreue gegen die klare Stimme des göttlichen Geiſtes nach ſich zieht.

1) p. 136.

Verbeſſerungen.

Seite 7. Zeile 16. v. o. ſt. mußten l. müſſen.
— 7. — 1. der 2ten Anm. v. u. iſt nach „Chryſoſtomus" hinzuzufügen: erklärt.
— 14. — 5. v. u. ſt. ſie l. es.
— 16. — 8. v. o. ſt. Auswege l. Abwege.
— 18. — 1. v. u. ſt. behandelt l. entwickelt.
— 20. — 8. iſt vor „Theſſ." zu ſetzen: 1.
— 24. — 4. v. u. ſt. eine l. jene.
— 24. — 3. der 1ſten Note iſt das 1. vor „Joh." zu ſtreichen.
— 25. — 11. v. o. ſt. אבני l. עבני.
— 29. — 13. v. u. iſt nach „andern" hineinzufügen: bibliſchen.
— 35. — 7. v. u. ſt. eine l. jene.
— 38. — 10. v. o. ſt. ſein mußte l. war.
— 47. — 8. v. u. ſt. Reimer l. Riemer.
— 48. — 2. der Anm. iſt nach „Epheſ. 2, 2." einzufügen: das Wort.
— 49. Note 4) ſt. Scheringham l. Sheringham.
— 51. Zeile 2. v. u. ſt. geiſtlich l. geiſtig.
— 57. unter 6) ſt. praktiſche l. praktiſch.
— 66. Note 1) ſt. wegzuexegiren l. wegzuexegeſiren.
— 70. Zeile 6. v. u. ſt. Simultanität l. Simultaneität.
— 94. — 13. v. u. ſt. er l. es.
— 96. Note 1. Z. 15. v. o. ſt. 735. l. 755.
— 98. Zeile 8. der Anm. ſt. kommen l. gehen.
— 101. — 7. v. u. iſt hinzuzuſetzen: die Sünde wider den h. Geiſt iſt die äußerſte Spitze des Böſen, in welche am Ende jede Sünde auslaufen muß, wenn ſie nicht bereut und vergeben wird.
— 117. — 3. v. o. iſt nach „wiedergeboren" hinzuzufügen: wie man ſchon aus den Worten des Herrn Luc. 22, 32. ſchließen muß.
— 124. — 4. der Anm. ſt. hoc l. hac.
— 132. — 18. der Anm. ſt. perſiſchen l. chaldäiſchen.
— 147. — 9. v. o. ſt. wenn l. wann.
— 147. — 7. v. u. iſt „auch" zu ſtreichen.
— 160. — 18. v. o. ſt. Dun l. Duns.
— 169. — 2. v. o. iſt vor „der" einzufügen „mit."
— 176. — 8. v. o. ſt. Sacundo l. Secundo.